وجيه كوثراني

بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه

الدولة والمواطن



دار النهار

بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه

للمؤلف

الإتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1976، ط4 مزادة ومنقحة، 1986، منشورات بحسون الثقافية.

بلاد الشام: الاقتصاد والسكان والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين - قراءة في الوثائق، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1980 / ط2، 1984.

مختارات سياسية من مجلة المنار، رشيد رضا، تقديم ودراسة، دار الطليعة، بيروت، 1980.

وثائق المؤتمر العربي الأول والمراسلات الفرنسية المتعلقة به، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1980.

المسألة الثقافية في لبنان، الخطاب السياسي والتاريخ، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، 1984.

السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

الفقيه والسلطان - جدلية الدين والسياسة في تجربتين: الدولة العثمانية وايران الصفوية القاجارية، المركز العربي الدولي، القاهرة، ط1، 1989/ ط2، بيروت، دار الطليعة 2000. (ترجم الى التركية، دار Denge، استنبول 1992).

مشروع النهوض العربي وأزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، 1995.

الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، دراسة ونصوص، دار الطليعة، بيروت، 1996.

الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، دراسات في البحث والبحث التاريخي، دار الطليعة، بيروت، 2000.

مدخل الى علم التاريخ: **التأريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب**، بيروت، 2002.

هويات فائضة، مواطنة منقوصة، بيروت، دار الطليعة، 2004.

وجيه كوثراني

بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه
الدولة والمواطن



دار النهار

الطبعة الاولى، كانون الثاني 2007
ص. ب 226-11، بيروت، لبنان
فاكس 961-1-561693
darannahar@darannahar.com
ISBN 9953-74-135-2

المحتويات

مقدّمة
المثقف وطائفته، هذا الكتاب وكاتبه

يشيع في لبنان بين الآونة والأخرى مفردات يكتسب بعضها دور المصطلح ذي الدلالات المباشرة على جملة من الرموز والمعاني الإجتماعية والسياسة والايديولوجة. من ذلك أن ينسب «المثقف» إلى طائفته الدينية. وقد شاع في الآونة الأخيرة «مصطلح» بدأنا نقرأ ونسمع مفرداته في الخطاب الإعلامي المقرؤ والمسموع والمرئي، وهو مصطلح «المثقف الشيعي».

ويبدو أن المقصود بالمصطلح ولا سيما عندما يمر المجتمع السياسي اللبناني بأزمة هوية أو مصير أو أزمة انقسام حاد في الطبقة السياسية هو الإشارة إلى أفرادٍ أو مجموعة من الأفراد كتبوا ونشروا من مواقع مختلفة (من موقع الإعلامي او الباحث الإجتماعي أو الحقوقي أو المؤرخ...) حول مسالة أو مسائل أثارتها مواقف أحزاب هي سائدة وأكثرية في الطائفة الواحدة. فإذا عارض هؤلاء المثقفين تلك المواقف ومارسوا حقهم في النقد حيالها، نسبوا في التداول اليومي إلى «طائفتهم» «كمعارضين» لأكثريتها أو «لإجماعها». وأبرزت فيهم صفة «المثقف» إلى جانب صفة المذهب أو الدين.

ويبدو لي أيضاً أن التركيز على الإسم والصفة: الثقافة ونسبة المذهب أو الدين، يشير في مغزى التداول في الإعلام والمنتديات والمجالس إلى مقصدين:

- أن المثقف هنا هو الباحث والكاتب، أي المنتج لمعرفة ما بأدوات ذهنية ومنهجية وليس مجرّد المثقف أو الخبير ولا ننسى أن هذا التعبير (ثقافة

ومثقّف) ملتبس باللغة العربية، لأنه لا يشير إلى معنى intellectuel، وهو المعنى المضمر بل يحيل إلى مفردة cultivé.. والفارق واضح بين الصفتين.

- أما النسبة الى الدين والمذهب، فتتولّد عن واقع إجتماعي – قانوني وسياسي لبناني يحيل إلى مرجعيتن:
- مرجعية قوانين الأحوال الشخصية التي تتوزّع على الطوائف والمذاهب اللبنانية، والتي توجب من ضمن حصرية هذه المرجعية في لبنان بعد أن رفض مشروع قانون الزواج المدني الإختياري، أن تكون المحاكم الملية هي المرجع الحصري لأبناء الطوائف.
- ومرجعية قانون الإنتخاب البرلماني الذي ينص على التمثيل الطائفي، وبالتالي لا بد من تسجيل لوائح المنتخبين (المواطنين) طائفياً ومذهبياً.

هذا وفي الحالين، يبدو لي أن استخدام مصطلح كاتب أو باحث منسوباً إلى طائفته بسبب هاتين المرجعيتين فيه الكثير من «التعسّف»، ولا سيما إذا كان هذا الكاتب أو ذاك ينطلق من اعتبارين:

الأول: أن مقصده معرفي ويختار أدواته المنهجية بحرية من بين مدارس ومناهج علوم الإنسان والمجتمع.

والثاني: أنه ينطلق من قناعة تقوم على «الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية» ومن أن الموقف السياسي للإنسان المواطن لا علاقة له من قريب أو بعيد، بقناعاته الإيمانية الدينية أو المذهبية. فهذه القناعات تتعلّق بضميره ولا يتأسس عليها، بل ولا يترتب عليها أي موقف سياسي ومدني.

إذن، لماذا هذه الإطلاقية في التوصيف؟

يبدو لي، أن موجبات النظام السياسي اللبناني وآلياته الإجتماعية، ليس فقط بما هو (قانون انتخاب وقوانين أحوال شخصية وملية فقط) بل بما هو أيضاً سستام مجتمع سياسي له أعرافه في العمل السياسي والحزبي، تعمل (أي الموجبات والآليات) في إطار بنى إجتماعية وسياسية وثقافية. وهذه البنى هي بنى الطوائف

والمذاهب، ولما كانت كذلك بحكم «الإستمرار» و«الديمومة» فقد أضحت جزءاً أيضاً من بنية لغوية لبنانية، استدخلت بدورها مفردات الطائفة والمذهب في القاموس الإجتماعي والثقافي والسياسي والديني.

ولنلاحظ هنا أنها ليست المرّة الأولى في تاريخ لبنان المعاصر حيث تستخدم صفة الدين والمذهب منسوبة إلى مثقف ومثقفين لبنانيين. فعلى مدار الحرب الأهلية في لبنان، ولا سيما في سنواتها الأولى، شاع أيضاً مصطلح «المثقفون المسيحيون» و«المسيحيون الديمقراطيون» و«المسيحيون العلمانيون» الخ.. وكان ذلك، أيضاً، للتعبير عن سياق تاريخي متشابه، هو سياق تمايز فئة من المثقفين «بالسياسة» عن سياسة الأكثرية السائدة في الطائفة التي انتسبوا اليها ولادة أو تديناً، أي التزاماً بأحكام الدين وطقوسه دون الإلتزام بسياسات الحزب السائد أو الحاكم في الطائفة.

هذه «الظاهرة الثقافية – السياسية» – إذ صح التعبير – تحتاج الى إعادة نظر، بل تحتاج لتفكيك لعناصر تكوُّنها حتى أضحت ظاهرة سائدة في الإجتماع السياسي اللبناني أو جزءاً من «بنية ثقافية» في الخطاب اللبناني المتداول.

لا تدعي مباحث هذا الكتاب ومقالاته انجاز هذه المهمة، فتلك المقالات والأبحاث، هي جزء لا يتجزأ من اشتغالي في البحث التاريخي – الإجتماعي والسياسي، منذ كتاب **الاتجاهات الإجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، (1976) إلى كتاب **هويات فائضة، مواطنة منقوصة**..(2004)، مروراً بكتاب **الفقيه والسلطان** (ط1 1990، ط2، 2002)، ولعلّ مباحث هذا الكتاب هي استكمال لـ **الفقيه والسلطان**.

كان جل مسعاي في البحث، التركيز على فهم ظواهر التحوّلات الفكرية والثقافية والإجتماعية في الإجتماع السياسي العربي الحديث والمعاصر، ومن ضمنه الإجتماع السياسي اللبناني. وفي كل المحاولات كان الهم المعرفي ينطلق من السؤال المركزي على الإشكالية الكبرى في التاريخ العربي والإسلامي: أزمة التحوّل من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية الحديثة، أي أزمة التحوّل من الإجتماع

العصباني (التعبير لابن خلدون) إلى الإجتماع الوطني المدني.

ومهما يكن، فان «الإنجاز» المرتجى هو حال من التراكم المستمر والجهد الدائم الذي يتوزّع على الباحثين اللبنانيين والعرب، من أجل مزيدٍ من الفهم والتفسير. أمّا حول «التغيير» المنشود، فأنا لا أدّعي القدرة عليه، ولا أدّعي أن أفكار هذا الكتاب يمكن أن تغير في «البنى الراسخة». ذاك هو على كل حال، رأي الاتنولوجيين والانتروبولوجيين في «طبائع» البنى الثقافية.

لكن لأهل المعرفة التاريخية رأي آخر يعتبر أن التغير في الأفكار وفي الثقافات أيضاً هو حال يدخل في ما يسميه المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل «تاريخ المدى الطويل» أو الزمن الإجتماعي البطيء. وهذا أمر يتحقق أو هو قابل للتحقق، ليس بفعل إرادة مثقفين أو مفكرين أو كتاب وفقاً لارادتهم ورغباتهم الذاتية السريعة والجامحة، بل بفعل تحوّلات عميقة وجدية في الإقتصاديات والسياسات الإجتماعية والتعليمية والتنموية وطبيعة السلطة، هذا مع تطور في الذهنيات والعقليات تترافق مع نمو الأفكار وتراكمها.

هذا، ويحيلنا التاريخ اللبناني القريب، على كمٍّ هائل من الأدبيات والدراسات في نقد «الطائفية السياسية» والدعوة إلى إلغائها. ومنذ تشكل الحياة السياسية اللبنانية بعد قيام الدستور 1926، مروراً بسنوات العهد الإستقلالي الأول (كتابات ميشال شيحا على سبيل المثال)، ثم بالعهد الشهابي والسجالات التي رافقته حول إشكالية الدولة الحديثة وممانعة الطبقة السياسية اللبنانية لها، وصولاً إلى انفجار الإجتماع السياسي اللبناني في حرب لا زال تقييم دور العامل الداخلي أو دور الخارج منها موضوع اخذ ورد، إلى الخروج من الحرب بسلم أهلي حاول نواب الطائف أن يثبتوه بنصوص، أضحى بعضها جزءاً من الدستور ودعا بعضها الى التفكير والعمل من أجل الغاء الطائفية السياسية كهدف،... وعلى الرغم من كل هذا – وطيلة كل هذه العقود من الدعوات والتجارب، تتعمّق الطائفية السياسية، وتزداد الطوائف تحوّلاً إلى أحزاب سياسية شعبوية أي الى عصبيات وكتل سياسية قائمة بذاتها، يحكم كل كتلة حزب واحد أكثري. وإن شهدت بعض الطوائف أحياناً منافسة ثنائية، فانها

تبقى (أي المنافسة) داخل الطائفة نفسها. انها منافسة، بل صراع على زعامة الطائفة ومن هو قائدها الأوحد. ولا يغرّنك تلك «التفاهمات» العابرة للطوائف سواء حصلت في هذا المعسكر أو ذاك. انها تفاهمات تكتيكية مرحلية على الأرقام وعدد الأصوات وهندسة الإنتخابات وتشكيل اللوائح.

أما عن الكاتب أو الباحث الناقد الذي يشملونه بلقب مثقف، فانه «استثناء» إذا ما خرج من الجسد السياسي للطائفة، لكنه مع ذلك «استثناء» يمكن توظيفه واستخدامه في البروباغندا السياسية مرّتين ومن موقعين وفي الوقت نفسه.

- مرّة من موقع أكثرية طائفية أخرى، أي من قبل كتلة طائفية منافسة، من اجل التحريض ضد خصومها من داخل «طائفتهم». حصل ذلك مع «المثقفين المسيحيين» من قبل كتلة «الحركة الوطنية» والإسلامية في الحرب الأهلية، ويحصل هذا اليوم مع «المثقفين الشيعة».
- ومرّةً من موقع «أكثرية طائفة المثقف» الناقد. وكما فعل السيد حسن نصر الله عندما رد على خصومه من الذين استخدموا نقد «المثقف الشيعي» ضد حزب الله، من أن هذا الإستخدام كان خدمةً للحزب من حيث لا يدري أصحابه، ومن أنه برهان على «لا طائفية الحزب» وعلى حال التعدد القائم في الطائفة الشيعية.

هذه خلاصة ما يؤول اليه حال المثقف الناقد «لطائفته» عندما تتعبأ هذه الأخيرة حول ايديولوجيا واحدة، وثقافة واحدة وخط واحد: تعطيل دوره السياسي كمواطن، بل تعطيل دوره كمواطن باحث وكاتب، منتج لمعرفة ما، أو فنٍّ أو إبداع. ذلك أن الحياة السياسية اللبنانية أضحى متنها يُمارس داخل الطوائف. أما «الهامش»، فلم يعد هامشاً للمتن، أو تعليقاً عليه، بل أصبح خروجاً عن الموضوع، أو تغريداً خارج السرب «كما يقال في الأدب» وفي الحياة السياسية كما تمارس وتعاش، «اعتزالاً» بل يكاد يصبح استقالة قسرية، أي إقالة. على أنه يسمح لهؤلاء المعتزلة حتى إشعار آخر، بالكتابة وابداء الرأي، طالما انهم بعيدون عن التأثير بالجماهير وبالحشود، بل طالما أن هذه الجماهير والحشود لا «تقبضهم» ولا تسمع

بهم وهم على ما هم عليه من عزلة: لا يملكون أجهزة تعبئة ولا وسائل التحشيد والتنظيم والنقل، ولا مؤسسات الرعاية الإجتماعية، والصحية والتعليمية، ناهيك عن الأموال «للمؤلفة قلوبهم».. بكلمة لا يستطيعون أن يشكلوا «رأياً عاماً» ولا أن يؤثروا في «الرأي العام».

وبالمناسبة، قد يصح الإستطراد هنا للحديث عن «الرأي العام». والرأي العام مصطلح جاء من تراث عصر الأنوار الأوروبي؛ وكان عبد الرحمن الكواكبي قد افتقده في العام 1900 في كتابه **طبائع الإستبداد**، فأشار إلى غيابه من تراثنا العربي. في ثقافة عصر الأنوار، كان الرأي العام يعني الجمهور المؤلف من مواطنين يقرأون ويناقشون، من أجل اتخاذ المواقف. هذا في زمن كان للقراءة الحرّة والمباشرة، دور في نقل الأفكار وتداولها، وكان حينها ثمة دور للمثقف في تشكيل رأي عام، وكان لموقفه الناقد أو المعارض، تأثير ما في السلطة أو الإدارة أو الحزب. أما عندما تحل التعبئة الواحدة داخل الطائفة، وتتحوّل الطائفة الى «جمهور» أكثري، ذي زعيم أو قائد أوحد، فلا رأي عام، ولا مثقف ولا مثقفين..

لقد اختزلت الحياة السياسية بالطائفة أو «بأكثريتها» المتمثلة بالحزب الواحد فيها، أو بثنائية حزبية أو «زعاماتية» تتصارع من أجل توحيد الطائفة تحت لواء واحد أو زعيم واحد.

والغريب في الأمر في تاريخ بناء الدول/ الأوطان، ما تسمعه في لبنان، حول «وحدة الطائفة» أو ضرورة توحيدها من أجل وحدة الوطن أو الدولة، أي وحدة لبنان!

لقد اختزلت الحياة السياسية في لبنان بالطائفة، أو «بأكثريتها» المتجانسة والمتمثلة بالحزب الحاكم الوحيد فيها، أو بثنائية حزبية تتصارع من أجل توحيد الطائفة والنطق باسمها. لقد أضحى شعار وحدة الطائفة مدخلاً موصلاً للقول بوحدة لبنان، بل أن وحدة الطائفة هي شرط قيام الدولة!!

عندما يتأمل الباحث في التاريخ أو علم الإجتماع السياسي في هذا الشعار، يعجب أولاً، ثم لا يفهم، وهو يفكّر، كيف أن وحدة الطائفة يمكن أن تؤدي الى

وحدة الدولة والوطن! ثم يسأل: هل كتب على اللبناني من أجل أن يكون مواطناً ذا حقوق أن يتوحّد مع طائفته في السياسة وفي الإجتماع المدني وفي الثقافة؟ وهل يجب أن تمر علاقته بالدولة ومؤسساتها وسلطاتها وإدارتها ووظائفها بالطائفة أيضاً؟ هل هذه العلاقة هي حقاً الوسيط الذي لا بد منه بين المواطنة والدولة؟ وهل تقوم مواطنة أو دولة مع هذا «الوسيط»؟

ما نعلمه وما تعلمناه من التاريخ وعلم السياسة والإجتماع أن وحدة المواطنين هي شرط وحدة الدولة\الوطن، أو الدولة/ الأمة، وليس «وحدة الطائفة». وهذه الوحدة (وحدة المواطنين حول الدولة وليس حول الحكومة) لا تمر عبر الطائفة، بل عبر عقد اجتماعي يقوم بين المواطنين الذي يشكلون مجتمعاً سياسياً واحداً وبين الدولة التي تكون محل إجماع لإدارة هذا المجتمع وحمايته (أفراداً وجماعات) وتحقيق مصالح الجماعة الوطنية فيه (أي الشعب).

حتى هنا، لا اريد أن أسهب في مسألة المواطنة في مقدمة كتاب يحمل عنواناً عن طائفة هي الطائفة الشيعية، أترك توسيع هذه المسألة للمبحث الأول من القسم الأول: أفقاً للبنان: «المواطن والجماعة والدولة». غير أني أحرص على التأكيد أني أكتب – وكما كتبت عن طوائف أخرى في كتب أخرى – من موقع المواطن والباحث. أكتب لا من زاوية «طائفتي» أو مذهبي، بل من زاوية مواطنيتي التي طالما بحثت عنها ولا زلت، وليس من أجلي، وقد بلغت سن التقاعد الوظيفي كأستاذ في الجامعة اللبنانية، بل من أجل الأجيال الشابة والقادمة.

ولعلّ هذا القلق المعرفي المتنقل بين الإصرار على مواطنيتي كمنطلق وبين البحث في «طائفتي» كموضوع، هو الذي يجمع بين المقالات والأبحاث التي ضمنتها دفتا هذا الكتاب في أقسامه الثلاثة وعلى القاعدة التالية:

الإنتساب في السياسة أوّلاً إلى الدائرة المدنية – دائرة المواطنة – والإعتقاد بأن التمييز حتى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية هو المنطلق. حول هذا المحور المنهجي كتبتُ وجمعت ما بين المقالات التي تتحدّث عن المواطنة ولبنان وحزب الله وتقارن بين ماسميته الإصلاحية الشيعية في الطائفة وأعني المدرسة

الإصلاحية أو الفكر الاصلاحي وبين ولاية الفقيه المعتمدة في إيران ولدى حزب الله اللبناني.

ماذا في هذا الكتاب؟

في قسمه الأول: بحث «أفقاً للبنان: المواطن والجماعة والدولة»، وهو عبارة عن محاضرة دعا لها المنبر الثقافي في جامعة البلمند كتبتها بصيغة مقالة ولخصت فيها رؤيتي لاشكالية المواطنة والدولة ومن زاوية نقد الثقافة السياسية السائدة عربياً ولبنانياً.

وإذا كانت الثقافة السياسية العربية السائدة عموماً، ومن ضمنها الثقافة السياسية اللبنانية، تقوم بشكل أساسي على المعادلة التي ورثناها من تراث قديم قابع في الذاكرة الجمعية واللاوعي الجماعي وهي المعادلة التي تقول «باستقواء أهل السياسة بالدين، واستقواء أهل الدين بالسياسة»، فان هذه الثقافة وقد قامت عليها ركائز الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي (أي الدولة - العصبية المستقوية بالدعوة الدينية وفقاً لتعبير ابن خلدون)، أضحت مع ضرورات بناء الدولة الوطنية الحديثة عائقاً قاتلاً للدولة والمجتمع معاً. ذاك هو جوهر المقال الثاني من القسم الأول: «عندما يستقوي أهل السياسة بالدين» فتلك هي مؤشرات الفتن والحروب الأهلية المستدامة..

على أن الإستقواء السياسي بالدين يطرح من جانبه إشكاليات معقدة. فثمة طائفية سياسية غير متدينة بالضرورة، وهي الطائفيات السياسية التي أنتجتها التجربة اللبنانية عندما أبّدت النظرة الطائفية للميثاق الوطني، وجعل من حقل دلالاته العرفية (من أعراف) أعرافاً وقوانين في التمثيل السياسي والتوظيف والخدمة، فأعادت الممارسةُ السياسيةُ علاقاتِ الإستتباع والزعامات والأزلام والمحسوبية ثم الجماهير - الرعية.

يطالعنا على موازاة نقدنا هذه الطائفيات السياسية المختلفة في لبنان، والتي جاز تسميتها تباعاً بالمارونية السياسية أو السنية السياسية أو الشيعية - السياسية أو الدرزية السياسية، (يطالعنا) موقف حزب الله الذي يجهد في خطابه النظري

أن يتمايز عن الطائفية السياسية الشيعية، وبل وعن كل طائفية سياسية أخرى بالتشديد على عقائديته الدينية وفقاً لمذهب أهل البيت، اي وفقاً لمذهب التشيع الإمامي الاثني عشري. وأدبيات حزب الله صريحة في هذا المجال، ولا تدخل بتاتاً على ما يخيل للبعض في التقية أو الباطنية. لكن السؤال يلح أيضاً من هذا الباب العقائدي الديني: هل قيام السياسة على يقينيات دينية يحل عقدة الطائفية السياسية في لبنان ويتجاوزها؟ تلك في رأيي هي الإشكالية المركزية في نظرية حزب الله وبنيته الإجتماعية والتنظيمية في مسألة الدولة والعمل السياسي الحزبي فيها: كيف يتم التوفيق بين مفهوم المواطنة اللبنانية من جهة ومفهوم ولاية الفقيه بصيغتها العامة؟ هذا ما يحاول مقال «حزب الله: الدولة المدنية وولاية الفقيه والطائفية السياسية» أن يجيب عليه بالرأي أن لا قدرة على حزب ديني (سواء كان شيعياً أم سنياً أم مسيحياً) أن يخرج من الطائفية - السياسية، لأنه في الأساس يقيم سياساته على يقينيات دينية مطلقة ومقدّسة.. ولا شيء في السياسة مطلق ومقدّس.

الخلاصة أن حزب الله أسس ويؤسس لنمط جديد من الشيعية السياسية تفترق وتتمايز عن المدرسة الإصلاحية الشيعية التي شهدتها حركة الإصلاح الشيعية في النجف ولبنان وإيران في العصر الحديث والمعاصر.

في القسم الثاني: حاولت أن أدرس هذا التمايز أو هذا التفارق بين ما سميته الإصلاحية الشيعية في إطار المرجعية من جهة وولاية الفقيه العامّة من جهة ثانية، وركّزت على بعض المحطّات التأسيسية ذات الدلالات: المحطة التأسيسية لاتجاهات الفقه الشيعي، من البويهية إلى الصفوية (المقال الأول)، نماذج من الإصلاح الدستوري والإجتماعي زمن النهضة العربية والإسلامية: حسين النائيني ومحسن الأمين (المقال الثاني). أما المقال الثالث فقد عالج موضوع الإصلاحية الشيعية المعاصرة وموقفها من ولاية الفقيه في لبنان من خلال ثلاثة أمثلة: الشيخ محمد جواد مغنية، السيد موسى الصدر، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

في القسم الثالث: تطرح علينا دوائر العالم الإسلامي ولا سيما الدوائر الثلاث: الدائرة العربية والدائرة الإيرانية والدائرة التركية، اشكالات معقدة في العلاقات.

وقد تناولت مؤتمراتٌ وندواتٌ عديدة، العلاقات الثنائية في العقدين الأخيرين، بالدرس والمعالجة.

إيرانياً وعربياً ثمة بحثان سبق أن قدمتهما في ندوتين، أدرجتهما في القسم الثالث من هذا الكتاب:

الأولى: تتناول الإشكال القومي والإشكال الديني والمذهبي ومسائل الثورة والدولة والمرجعية وولاية الفقيه في «الإدراك المتبادل بين العرب والإيرانيين». قدّم البحث باعتباره الورقة العربية في ندوة انعقدت في جامعة قطر في العام 1995. نظم الندوة، مركز دراسات الوحدة العربية ومركز الدراسات الإستراتيجية في الجمهورية الإيرانية الإسلامية.

والحقيقة أن البحث عبَّر عن وجهة نظر باحث عربي حاول أن يقرأ الأمور من غير «دبلوماسية» وبلا حجاب ايديولوجي. وكانت أبرز النقاط إثارة للنقاش وربما للإعتراض، هي النقاط المتعلقة آنذاك، بمسألة ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر العربي الإسلامي، وبالإشكال القومي، (المشترك)، وهو إشكال كان ولا يزال كامناً ويظهر بين الحين والآخر، في اختلاف الإدراكات والتصورات ورسم السياسات العامة».

البحث الثاني: وقد كتِبَ ليقدّم في الندوة الثانية التي عقدت في إيران في العام 2002، وكان موضوع الندوة: «تطوير العلاقات العربية الإيرانية»، كان موضوع البحث: «المشروع الإصلاحي الإيراني في مرآة مثقف عربي». ذلك أن الرئيس محمد خاتمي آنذاك كان يخوض معركته الإصلاحية في مواجهة «المحافظين». وكانت عيون المطالبين بالإصلاح في الضفة العربية، مشدودة للتجربة الإصلاحية الإيرانية، بعد أن كسب الرئيس خاتمي ثقة الأمة الإيرانية في دورتين متتاليتين: كيف يمكن للرئيس خاتمي أن يحقق أهدافه الإصلاحية: ديمقراطية مع «ولي أمر للمسلمين» من حقه أن يتدخل في كل صغيرة وكبيرة عبر أجهزته؟ مجتمع مدني مع دولة إسلامية؟ حوار حضارات، وانفتاح على الثقافات والأفكار العالمية، مع متشددين في الداخل ويحتلون مراكز أساسية في الدولة، ومستكبرين حمقى في

الخارج، ولا سيما في الولايات المتحدة، يطوقون إيران ويشددون الخناق على أي مشروع إصلاحي!؟

كانت التجربة الإصلاحية الإيرانية واعدة في أذهان المثقفين العرب، وكانت بالنسبة لي «أمل آمل»، ولكن مع إدراك مؤكد للعوائق والصعوبات وربما للمستحيلات التي قد تقف في وجهها.

ومهما يكن، لم تستنزف التجربة الإيرانية مداها في المرحلتين، لا زال هناك ضرورة لدراستها والتعلم منها. وهنا أقول لا تدّعي الدراستان اللتان أضمهما إلى الكتاب في القسم الثالث، استيعاباً وافياً للدرس. جل ما هنالك أنهما تابعتا تطوراً في التجربة الإيرانية من زاوية الإدراك النسبي للتحوّل في الأفكار في بيئة حضارية غنية كبيئة إيران العريقة.

ثم أن ما يستوقف حين نتحدّث عن الأفكار وتطورها في إيران نماذج من المفكرين والباحثين الإيرانيين الجدد. وإذا كانت حركة الترجمة العربية مقصّرة جداً بالتعريف بالفكر الإيراني، وعلى عكس حركة الترجمة الإيرانية التي تنشط في ترجمة أعمال الباحثين العرب المتميزين والتعريف بالمشهد الثقافي العربي للإيرانيين، فإنه قد يكون من المستحسن، وأقله تقديم قراءة لمفكر إيراني هو عبد الكريم سروش، في منهجه المعرفي (الإبستمولوجي) في الدعوة إلى فهم جديد للشريعة والنصوص الدينية. طموح سروش أن يؤسس علم أصول للدين والفقه جديد، وبتعبير عالمي أن يؤسس «للاهوت إسلامي عالمي جديد». لم يدخل هذا المفكر الإيراني عالم الإصلاحية الشيعية، من باب الولاية أو المرجعية أو التقليد، ولا من باب الإصلاح السياسي أو الإجتماعي، ولكن دخلها من بوابة الفلسفة والتاريخ وابستمولوجيا العلوم، العلوم البحتة والعلوم الإنسانية. وفي رأيه من هنا كان ينبغي أن يبدأ الإصلاح، أي إصلاح، ولا سيما الإصلاح الديني.

حاولت أن أقيم في هذا التقديم بناءً افتراضياً لكتاب، والحقيقة أن هذا الكتاب المركب من نصوص كتبت من أجله، ومن نصوص كتبت في مناسبات متباعدة زمنياً، يعبر عن وحدة في الموضوع أدّى إليها اهتمام الباحث في معالجة وفهم عددٍ

من القضايا المترابطة لبنانياً عربياً وإسلامياً، ومن ضمن محور الدين والسياسة والمواطنة والدولة والمجتمع وانطلاقاً من الموضوع الشيعي. ولكن ودون أن يعني ذلك حصرية الإهتمام، أو حصرية المعالجة والإستنتاجات.

بيروت 15 تشرين الأول 2006

القسم الأول

لبنان والدولة وحزب الله

I

أفقاً للبنان:
المواطن والجماعة والدولة*

I. المفردات ومعانيها لغةً واصطلاحاً وتاريخاً

مفردات ثلاث (مواطن وجماعة ودولة) معطوفة إلى بعضها في صيغة مصطلحات ومحيلة عبر دلالاتها إلى مفاهيم عامة، وموضوعةٌ أيضاً أمام حالٍ يبحث عن مستقبل للبنان تأسيساً على فهم معين للعلائق ما بين هذه المفاهيم.

يعني ذلك في المعالجة المفترضة أن ثمة إشكالاً معرفياً يستدعي البحث، لا من ناحية تعريف المفاهيم من زاويتها العلمية فحسب، بل أيضاً من زاوية وقع هذه المفاهيم في الواقع المحلي، أي في السلوك الإجتماعي الأهلي والثقافة السياسية المعيشة، عربياً ولبنانياً.

فالمواطنة، وان كان لها جذر لغوي ورد في لسان العرب من وطن وموطن بمعنى النشأة والسكن في المكان، إلا أن اعتماد المفردة كترجمة لمصطلح citoyen يُحمّلها اصطلاحاً معنى المفهوم التاريخي الذي نشأ في التجربة الغربية المرتبطة بنشأة الدولة الحديثة.

وإذا كان هذا المصطلح بمرجعيته اللاتينية واليونانية يحيل إلى الإرث اليوناني

* محاضرة ألقيت في جامعة البلمند – المنبر الثقافي في إطار برنامج «أفقاً للبنان: المواطنة والجماعة والدولة»، في 25 أيار 2006.

- الأثيني بمعنى «عضو المدينة» وفي إطار ميثاق يجمع بين العضو-الفرد وبين أهل المدينة ويؤمن نظاماً من الحقوق والواجبات، فان المصطلح Citizenship, citoyen اكتسب مع تجربة الدولة الحديثة في الغرب الحديث دلالات المفهوم العالمي والعام، وفي سياق تاريخي اغتنى بتطور الفكر السياسي الديمقراطي وبتجسد هذا في إعلانات حقوق الإنسان والمواطن بدءاً من الثورة الفرنسية في العام 1789 إلى شتى الإعلانات والمواثيق الفرعية التي صدرت بعد الحرب العالمية الثانية. إذن يمكن أن نقول أن المواطنة بهذا المعنى مفهوم يتشكل تاريخياً.

أما حول ظروف وشروط هذا التشكل فيمكن أن نشير إلى ثلاثة أمور مترابطة ومتداخلة:

1. نشأة الـÉtat-nation وهو تعبير سياسي حقوقي يعبر عن رضى جماعة بشرية في عيش مشترك في ظل نظام سياسي يضمن الحقوق والواجبات للمنتمين إلى État-nation وعلى ارض محدّدة.
2. والصيغة الحقوقية لهذا الإنتماء، أي لهذه العضوية، هي الصيغة المعبَّر عنها بشرط مكمّل هي صفة «الناسيوناليتيه». وهي الصفة التي يكتسبها العضو بفعل انتمائه الأصلي إلى هذا «الكيان»، أو اكتسابه هذا الحق بالأهلية المتكوّنة.
3. ومن شروط هذا التكوّن «للمواطنة» قيام دستور هو بمثابة القانون الأساسي الذي ينظم العلاقة بين الدولة وسلطاتها من جهة والمجتمع من جهة ثانية، وباعتبار هذا الأخير (المجتمع) هو جماعة «مواطنين يحملون هذه الصفة (صفة الناسيوناليته)، ويضمن الدستور حقهم في المشاركة عن طريق التمثيل والإقتراع للجمعية العمومية أي سلطة التشريع والرقابة.

ولا شك أن مبدأ المواطنة يتبلور ويتفتح في النظرية والممارسة كلما قدمت دساتير الدول ضمانات أوسع للحريات السياسية والمدنية وصيغاً أوفر لتمثيل سليم وفعّال.

لا تبغي هذه الإشارات تقديم معلومات هي من نافل القول، أو هي من المسلّمات في تعريف مصطلحات «المواطنة» و«الدولة» و«الأمة»، بل للتوقف قليلاً عند دلالات هذه المصطلحات في ثقافتين. وأعني بالثقافة، لا اللغة لناحية معاني مفرداتها فحسب، بل ايضاً الرمز أو الترميز والإستخدام وطريقة انتظام المعنى في الذهنية والعقلية والسلوك.

فعندما استخدمتُ المصطلحات عبر أصلها اللاتيني، فانما أردت أن أؤكد على مفارقات لا تقع فحسب في حيز الإشكال اللغوي والترجمة التقنية وإنما تقع أيضاً في حيز الإشكال الثقافي.

فالملاحظ أن نسقاً منسجماً لناحية الإشتقاقات بين nation وnationalité وnationalisme. هذا النسق، أو الإتساق بين الإشتقاقات لغوياً يشير أيضاً إلى انسجام في المعاني المتولّدة عن هذه الإشتقاقات في الثقافة السياسية المتشكلة والمتطورة تاريخياً والمتمحورة حول ظاهرة État/nation وتداعياتها الإجتماعية والسياسية.

أما في اللغة العربية، واستطراداً في الثقافة السياسية العربية، فاننا نلاحظ أن مفردات «أمة» التي اعتمدت لترجمة nation، و«جنسية» التي اعتمدت لترجمة nationalité، و«قومية» التي اعتمدت لترجمة nationalisme لا تشكل نسقاً اصطلاحياً ومفاهيمياً منسجماً. بل ولا يعبر هذا النسق عمّا آلت اليه المصطلحات اللاتينية من مفاهيم.

فعلى مستوى اللغة واستخدامات التراث العربي والنصوص الإسلامية (عموماً) والنص القرآني خصوصاً يحيل تعبير «الأمة» إلى معان متعدّدة ومختلفة، بدءاً من جماعة صغيرة إلى جماعة دينية كبرى مفتوحة عالمياً على الإسلام (أمة الدعوة وأمة الإستجابة). ولم يرتبط المعنى (معنى الأمة) بكيان تاريخي متكوّن جدلياً بين أرض وشعب وهيئة سياسية (أي دولة)، وكما كان حال ظاهرة État-nation.

هذا، ثم أن الدولة في التاريخ العربي - الإسلامي كانت بصورة عامة الدولة العصبية القائمة على الوازع العصباني والتغلب والإستقواء بالدعوة الدينية (على ما

يذهب ابن خلدون). وجمهور الدولة / العصبية يتمثل «بالرعية» حيث يتم استتباع جماعاتها المتعددة (قبائل، عشائر، طوائف، أو ملل) بالولاء النفعي أو العصبوي أو الإلحاق القسري (وهذا معنى الإستتباع أو العصبيات المستتبعة عند ابن خلدون)، وإلاّ فالممانعة أو «الخروج». وهذا يعني أن الدولة تشير لغةً وممارسة الى التغير في دورات تاريخية مماثلة (نظرية ابن خلدون في نشوء الدول وزوالها). وبهذا المعنى فهي لا تشير إلى حال الثبات والإستمرار الذي تشير اليه مفردة Etat.

أما «القومية» فهي من «قوم»، والقوم هو أي جمهور أو جمهرة تدعى للقيام بأمر ما.

وأما «الجنسية» التي اقترحت للتعبير عن «الناسيوناليته» في العديد من البلاد العربية، فهي مفردة ملتبسة في معانيها ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بـnationalité.

على أنه ينبغي الإستدراك للقول أن المشكلة لا تكمن كلها في أشكال التفارق اللغوي - الثقافي. فالمفردات وإن اختلفت في جذورها ومرجعياتها يمكن عن طريق التناصّ والتلاقح الثقافي، والإستخدام الإصطلاحي والممارسة التاريخية والحاجة إلى التماهي أن تكتسب معاني جديدة، وأن تتقارب معانيها من حضارة إلى حضارة أخرى بل وأن تتوحد دلالاتها لتدليل على الشيء نفسه، أو المفهوم نفسه في حضارات متعددة أو مختلفة.

ولكن ولكي يحصل هذا التقارب أو التوحد في دلالات المصطلحات، ثمة مسار تاريخي متعرّج، بل وملتبس، نقرأه في واقع تلقي المصطلحات الوافدة وطريقة اقتباسها وأشكال استيعابها والتعبير عنه في الثقافة المحلية.

II. متى شهدت الثقافة العربية استقبالاً واستخداماً لمفاهيم الدولة الحديثة والمواطنة بمعناها الحديث؟ وكيف جرى فهم المواطنة بين الناخب ونائبه المفترض؟

نظرياً وفي إطار التثاقف الذي حصل على صعيد النخب العربية النهضوية في القرن التاسع عشر، نشهد اقتباساً بالعربية لمفهوم «المواطنة»، تماماً وبالمعنى

الذي يشير اليه مصطلح citoyen ونقرأ هذا الإقتباس للمرة الأولى عند مُفكِّرين إصلاحيين هما: رفاعة رافع الطهطاوي وبطرس البستاني. يستخدم الطهطاوي تعبير «ابن الوطن» و«الوطني» للتعبير عن انتماء الفرد للوطن وتمتعه بالحقوق المدنية. فهو «وطني» بمعنى-كما يقول الطهطاوي- «أنه معدود عضواً من أعضاء المدينة» (من كتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين**).

ويعبر بطرس البستاني في رسائله المعنونة «وطنيات» عن المعنى الحقوقي للإنتماء المدني للوطن «يا ابناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم. كما أن للوطن واجبات على اهله (...) ومن الحقوق التي على الوطن لبنيه الأمَنَة (أي الأمان) على أفضل حقوقهم وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والدينية، ولا سيما حرية الضمير في أمر المذهب».

أما على مستوى الممارسة والتطبيق (أي دخول المفاهيم حيز التطبيق)، فيمكن العودة إلى تجربة التنظيمات العثمانية أولاً، ثم إلى تجربة الدستور العثماني في لحظتين تاريخيتين 1876-1908.

إن محاولات تطبيق الدستور جاءت تكشف حالاً من الإلتباس الشديد في فهم الصيغ القانونية الجديدة في مضامين الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات العربية - الإسلامية. وهذه الثقافة كانت ولا زالت تعبر عن نفسها في تراكيب وبنى الدولة السلطانية ومجتمعاتها وآليات حكمها في التاريخ العربي الإسلامي. فالعلاقة بين الحاكم والمجتمع هي علاقة سلطان/ رعية. وهي تمر عبر وسائط من السلطات الأهلية والمحلية الموزعة على عصبيات قبلية وعشائرية ومللية ومذهبية وطرق من الصوفية، بل أيضاً على تنظيمات حرفية لها نقباؤها ومشايخها.

على هذا النمط من الإجتماع السياسي الأهلي وقع تطبيق الدستور العثماني، كما وقعت أيضاً تطبيقات دساتير العشرينات من القرن العشرين، في كل من العراق وسوريا ولبنان ومصر ايضاً.

لسليمان البستاني الذي كان نائباً عن ولاية بيروت، نص انطباعي حول كيف فهمت الرعية وكيف فهم النائب الذي يفترض أن يمثل مواطنين صيغة التمثيل.

يقول في كتابه **عبرة وذكرى** «لقد أيد لنا الإختبار باجتماع المجلس الأول سنة 1876 أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدباً عن منتخبيه لا غير، ومأموراً بإنفاذ جميع رغائبهم وابلاغ تشكيلات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثيها حاملةً من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين، فمن طالب عزل خصم له واحاله مأمورية إليه. ومن ملتمس رتبةً ونيشاناً. ومن راغب فيّ إصدار أمر لوالٍ بالقاء نظرة عليه أو الى مشير يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها اليه»، (سليمان البستاني: **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة، دار الطليعة، 1978).

اخترنا هذا النص الذي يحمل بمفرداته البسيطة دلالات لفهم عقلية الناخب وممثله أي عقلية من يفترض أن أصبح مواطناً مقترعاً ومشاركاً في الحياة السياسية الجديدة، لنشير إلى أن مرحلة التأسيس لمشروع المواطنة والدولة الحديثة (أيّاً كانت الجغرافية - البشرية لهذه الدولة)، حملت التباسات ومفارقات نقرأ تعابيرها في السلوك الرعوي والإستتباعي والعصباني حيث دخلت في منطقه الداخلي صفة المواطنية وتمثيلها في إحدى سلطات الدولة: أي البرلمان، أو مجلس المبعوثان (كما سمي في الصيغة العثمانية).

في معاهدة لوزان 1923، وهي المعاهدة التي وضعت نهاية قانونية دولية للمشروع العثماني (أي مشروع المملكة العثمانية الدستورية) التي حلمت بها نخب تركية وعربية، جرى التأكيد على مبدأ الناسيوناليته في نصوصها Principe des nationalités للدول/ الأقطار التي أقرّت في مؤتمر الصلح وملحقاته والتي انعقدت بعده، لتوزيع ما كان يسمى «التابعية العثمانية» وهي «صفة المواطن العثماني» على الهويات الوطنية الجديدة: اللبنانية والسورية والعراقية... ولنتذكر أن دساتير العشرينات في العديد من البلاد العربية، كانت امتداداً تفصيلياً للدستور العثماني من جهة وتكيفاً مع مبدأ الناسيوناليته الذي دعت اليه معاهدة لوزان.

في هذه النقلة المهمة والجذرية في التاريخ العربي الحديث، يمكن أن نتوقف عند معطيين تاريخيين ثقافيين غُيبا من الخطاب التاريخي العربي المستجد، وذلك بفعل هيمنة الإيديولوجيات السياسية عليه هيمنة كلّية. هذه الأيديولوجيات تمثلت بايديولوجيا العروبة السياسية (القومية العربية) وبالايديولوجيات الوطنية القطرية التي تمثلت صيغة الدولة/ الأمة أو صيغة «الدولة القومية». وكلا الايديولوجيتين قطعا قطعاً عدائياً مع العثمانية الإصلاحية- الأم، وأنتجا خطاباً تاريخياً ايديولوجياً لا يزال يفعل فعله المستلب في الوعي التاريخي العربي (سواء كان قومياً أو وطنياً قطرياً).

المعطيان التاريخيان المغيبان يمكن الإشارة اليهما كالتالي:

- **أولاً:** ان النخب الدستورية العربية التي ناضلت من أجل قيام دساتير للدول الوطنية المحدثة هي امتداد بالمعنى الثقافي لجيل الإصلاحية العثمانية (مثال ساطع: ساطع الحصري الذي كان قومياً عثمانياً ثم قومياً عربياً).
- **ثانياً:** ان المجتمعات العربية بتسمياتها القطرية، ظلت تحمل سمات الثقافة السياسية الأهلية السائدة: سمات كون المجتمع «رعية» مؤلفاً من عشائر وقبائل وأسر وعائلات وطوائف دينية ومذاهب، وتنظيمات وحارات مدينية، وطرق صوفية وأصناف حرفية.

أما آلية العمل السياسي الجديد، فكانت تذهب في الغالب باتجاه اختراق هذه البنى الإجتماعية والثقافية القديمة للمؤسسات الجديدة للدولة والمجتمع من أحزاب وجمعيات وإدارة وجيش، لتشكل أنماطاً من العصبيات أو التكتلات الأهلية التي تعيد انتاج صيغة الدولة/ العصبية أو الدولة السلطانية، حيث يرتكز أهل الدولة الجديدة (الدولة الحادثة بتعبير ابن خلدون) إلى علاقات الولاء والإستتباع واللجوء وتوزيع الخدمات والمنافع (بتعبير ابن خلدون أيضاً: دولة السوق ودولة الجباية وبتعبير اليوم الدولة الريعية).

III. لبنانياً كيف تجلّت آلية العمل السياسي الجديد أي كيف تكوّنت علاقات السلطة في المشروع اللبناني الجديد)؟

عندما قرأ ميشال شيحا الحياة السياسية اللبنانية في الأربعينات وهو (كما هو معروف) مشارك أساسي في صياغة دستور 1926 صدمته حالة التناقض بين ما كان يفترضه الدستور اللبناني من وعي لدى المواطن، وبين ما عبّر عنه الواقع الثقافي - الإجتماعي اللبناني من مسلكيات عصبوية وولاءات واستتباعات ضيقة لدى الأفراد والجماعات.

نصوص ميشال شيحا، ولا سيما في كتابه **السياسة الداخلية*** غنية جداً لاستجلاء هذا الواقع المعيش المتجاذب بين غنى الدستور وفقر الواقع.

بعد سنواتٍ من تجربة الإستقلال، نلاحظ في كتابات ميشال شيحا تجاذباً بين الأمل واليأس، وكلاهما كان مشروطاً بما سيؤول اليه حال اللبناني: هل سيتحولْ اللبناني إلى «مواطن» أما سيبقى «تابعاً». بل أن ميشال شيحا يستخدم في بعض المقاطع تعابير أشد وأقسى: هل يبقى جزءاً من «قبيل» أو «قطيع»؟ في مقالته المعنونة «الأساليب الوضعية» (11 كانون الثاني 1950) يتحدّث ميشال شيحا عن «ألاعيب» السياسيين، في التوظيف والتوزير والتلاعب بالإقتراع، فيكتب ناقداً سلوك المواطن اللبناني حيال سياسييه «إذا ظلّت نوعية المواطن اللبناني تتردّى فبلادنا هذه، لا مستقبل سياسياً لها».

وفي مقالة بعنوان «الحرية» (3 شباط 1950) يعلن «عودة العلاقات الإقطاعية» ويتوقع أن يكون «مؤرخو الغد أبعد من مودتنا وأقل رأفة بنا من دبلوماسيي اليوم». فماذا نقول عن وضعنا اليوم وماذا سيقول مؤرخو الغد عنّا؟

ويبدو لي أن ما انتقده ميشال شيحا في الحياة السياسية اللبنانية سيستمر (للأسف).

فعندما درس إيليا حريق الحياة السياسية أيضاً في الستينيات في كتابه **من يحكم لبنان؟** (صدر في العام 1972) استوقفه دور الحياة البرلمانية ومسألة التمثيل.

* في السياسة الداخلية، ترجمة أحمد بيضون، دار النهار، 2004.

يلاحظ إيليا حريق ظاهرة التداخل بين «البرلمانية» و«الزعامة» المحلية. أي بين التمثيل الذي يُفترض أنه تمثيل «للمواطن»، وبين نزوع النائب بعد نجاحه على لائحة من اللوائح التقليدية القوية لأن يصبح زعيماً أو «مشروع زعيم» عن طريق الخدمات التي يقدمها للدائرة أو المنطقة و الطائفة، أو لجميعها.

ولنتذكر هنا معنى «الزعامة» (الزعامات) من المرحلة العثمانية الأولى حيث اعتمد نظام الالتزام في إدارة الأرض وجباية الضرائب و«خدمة الدولة». فلعل دلالات المصطلح لا تزال راسخة في اللاوعي الجمعي للناس..

ولنلاحظ أيضاً معنى «الخدمة» و«الخدمات» الرائج في اللغة السياسية اللبنانية اليومية.. وهو إذ يشكل معياراً لمدى نجاح النائب في تمثيل جمهوره، فمن شأن الممارسة هذه أن تحوّل النائب الى وسيط بين الإدارة والمواطن، لا إلى رقيب أو مشرّع في سلطة تشريعية.

أما دور «الوسيط» هذا فلم تشجع عليه فحسب رواسب الثقافة السياسية الموروثة من النظام السلطاني والرعوي فحسب، والتي نقم عليها ميشال شيحا وسمّاها «عودة العلاقات والعادات الإقطاعية»، بل أن سياقات ومسارات تاريخية مستجدة أكّدته وأعادت انتاجه في نظام لبناني يعبر عن حالة تزاوج بين النظام التمثيلي الطائفي للجماعات وسستام من العلاقات «الزبائنية» أو «المحسوبية» لصعود وانتظام الطبقة السياسية اللبنانية بوجوهها القديمة ووجوهها الجديدة.

هذا النظام أضحى اليوم أمر تجاوزه بالإصلاح السياسي والثقافي والتربوي أمراً ملحاً مصيرياً وانقاذياً، لأن السياقات التاريخية والمفهومية التي أنتجته استنزفت وتكاد تقضي عليه.

أما هذه السياقات فنذكر بها كما يلي:

أولاً: ان الميثاق الذي تأسس على قاعدته وفاق بين طائفتين أساسيتين في البدايات، فهم فهماً طائفياً أبدياً لدى الطبقة السياسية القديمة والجديدة وجمهورها. يعني ذلك أن الشراكة في الوطن وبالتالي في المواطنية محكومة بآلية توسيع أطراف الميثاق الوطني طائفياً، أي أنه كلما استقوت طائفة من الطوائف اللبنانية وعظم

شأنها ديموغرافياً أو اقتصادياً أو عسكرياً أو علمياً، طالبت بمشاركة أوسع في السلطات والإدارات ومراكز القرار. وبما أن الواقع الإقتصادي والديموغرافي والثقافي هو جزء من حركة التاريخ المتغيرة والمتطورة، فإن كل تغير أو تطور من هذا القبيل، من شأنه أن يطرح دورياً أزمة حكم وتعديل في موازين المشاركة مما يستدعي إعادة نظر في صيغة العقد الإجتماعي بين الجماعات أو الطوائف التي تشهد تغيراً في كثرتها أو موقعها أو اهميتها.. (تراجع محطّات تكوّن لبنان منذ الإمارة وحتى مطالع السبعينات من القرن العشرين) دون أن نهمل دور الخارج.

هذا، وإذا كان الوضع اللبناني منفتحاً على الخارج بسبب ديمقراطيته كما يقول فريد الخازن، فإن انفتاحه يعني أيضاً إمكان تعرضه لعواصف المنطقة والعالم كله، اي لشتى الأزمات الإقليمية والدولية. انه إذن التقاطع بين أزمات الداخل واستراتيجيات الخارج الذي قد يدفع إلى التهدئة، او إلى التأزم أو الى حرب أهلية، أو إلى نمطٍ من الوصاية الخارجية المعتمدة على السلطات الأمنية وتقسيم المجتمع، وكما كان حال الوصاية السورية.

ثانياً: السياق الثاني هو سياق الخلط أو الإلتباس القائم والدائم بين الصلاحيات والسلطات الدستورية من جهة، (أي تلك التي ينص عليها الدستور في شان قرارات الحكومة)، وبين القضايا الكبرى المصيرية التي تندرج في صيغة الميثاق، من جهة أخرى.

ولا أحسب أن التعديل الدستوري الذي أدخلته وثيقة الطائف في المادة 65، قادر على حل هذا الإلتباس رغم تحديده لعدد من القضايا المصيرية التي تتطلّب وفاقاً داخل الحكومة قبل اللجوء إلى التصويت. وقد شهدنا مؤخراً، جدلاً كاد يفتح على أزمة حكومية، راوح بين مسألة تعيين مدير عام (وهي مسألة لا يمكن أن تندرج في القضايا المصيرية) وبين مسألة سلاح المقاومة واستراتيجية الدفاع عن لبنان، وهي مسألة تقع في قلب القضايا المصيرية بحق.

ثالثاً: السياق الثالث الذي أضيفه لفهم حالة «التطيُّف» المتزايدة في فهم الميثاق الوطني والديمقراطية التوافقية، والترشيح الطائفي أيضاً للرئاسات الثلاث هو

السياق التاريخي الذي نعيشه منذ عقدين أو ثلاثة والمتمثل بتجدد الوعي الأصولي للجماعات الدينية والمذهبية واستنفار ذاكراتها الجماعية وهوياتها واستخدام ذلك في الصراع السياسي الراهن. وأرجح أن هذا الإستنفار للهويات الدينية والمذهبية من شأنه أن يؤثر سلباً على مبدأ العيش المشترك في لبنان والمتجسد في الصيغة الميثاقية ذات المضمون الإجتماعي الطائفي.

IV. المأزق ووجهة الخروج منه:

نحن إذن، أمام مأزق، تتفاقم وتتزايد في مسار تشكله كمأزم، عناصر التطيّف السياسي من كل جهة، من داخل آليات النظام ومن خارج مكوناته. ولكنها تجتمع جميعاً على تقليص الدائرة المدنية والعلمانية في العمل السياسي، إذ يكاد العمل السياسي اليومي ينحصر في الأكثريات الطائفية وأحزابها وتياراتها الشعبوية الكبرى.. التي تسيطر على الشوارع اللبنانية، كما على مؤتمر الحوار، كما على المؤسسات التربوية والتعليمية. أما الدائرة المدنية الوطنية التي بدأ إشعاعها يطل عبر انتفاضة الإستقلال والمشاركة الشبابية الواسعة فيها إثر اغتيال الرئيس الشهيد رفيق الحريري، فانها، على ما يبدو تقلّصت. وهي «موجودة بالقوة» كما يقول المصطلح الفلسفي، أي موجودة - وفقاً للمصطلح التاريخي - كاحتمال أو إمكان.

ويبدو أن ليس من مصلحة طرف من أطراف الطائفيات السياسية وأحزابها وتياراتها الكبرى أن تعمل من أجل بلورة هذا الإمكان وتحقيقه، رغم أن بعضها يعلن عن علمانية ما في برامجه وخطابه، لكنه يمارس آليات الثقافة السياسية الأهلية أي الطائفية السياسية التي هي أداة توزيع السلطات ومواقع الإدارة وشبكة المصالح، ويلتقي عند هذا النصاب طائفيات 14 آذار كما وطائفيات 8 آذار. بل وتصبح وظيفة الطائفية السياسية أعمق وأفعل في «الجمهور» التابع عندما تتأسس السياسة على منطلقات إيمانية دينية مطلقة وثقافة طقسية تحشد حول ما يعتقد أنه مقدس في القيادات والأشخاص والمواقف، شأن خطاب حزب الله، أو شأن

الأحزاب السلفية السنية.

وعلى كل حال «قد يبدأ المسار لتوسيع «الدائرة المدنية» الضيقة بوجهة عمل أو وجهة سير. الأدبيات النظرية في هذا الحقل كثيرة. استوقفني نص «المجمع البطريركي الماروني» في مسألة «مشروع بناء الدولة»، أستشهد به مؤكداً على منطلقه الصحيح ومضيفاً ما اعتبره مسكوتاً عنه أو لا مفكراً به في موضوعة المواطن والجماعة ومفهوم التعدد.

تحت عنوان «بناء دولة ديمقراطية حديثة» ورد في النص:

«تحتاج صيغة العيش المشترك إلى دولة ديمقراطية حديثة قادرة على حمايتها وتوفير ظروف تطورها. وتقوم هذه الدولة على التوفيق بين المواطنية والتعددية، أي على الجمع بين دائرتين أساسيتين في انتماء اللبنانيين: دائرة فردية مدنية تتحد بالمواطنية التي ينبغي أن تطبق على الجميع بالشروط نفسها، ودائرة جماعية تتحدد بالطائفية التي تريد الإعتراف بالتعدد وبحق هذا التعدد في التعبير عن نفسه. وقد أخذ دستور الطائف بهذا التمايز بين هاتين الدائرتين حيث أكد في مقدمته «لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». ويضيف النص «أن الدولة المنشودة هي دولة تؤمن بالتمييز الصريح حتى حدود الفصل بين الدين والدولة بدلاً من اختزال الدين في السياسة أو تأسيس السياسة العامة على منطلقات دينية لها صفة المطلق»، نشر في **السفير** مع تعديلاته (16/ أيار/ 2006).

النص المشار اليه يصلح أن يكون منطلق حوار وطني فعلي: أولاً لتطوير مفهوم العيش المشترك من حيز الدائرة الطائفية وحدها الى حيز المواطنية ايضاً.

وثانياً للتأسيس لدولة حديثة يتمايز فيه السياسي عن الديني بل وتنفصل فيها السلطة الدينية عن السلطة المدنية ولا يتأسس العمل السياسي على حقائق دينية مطلقة.

لكن ما يمكن أن نضيفه إلى هذه المنطلقات هو التالي:

- الدائرة المدنية للمواطنية، ليست كما يقول النص دائرة فردية فحسب، هي دائـرة فردية - جماعية - والجماعة هنا ليست الطائفة بالضرورة، بل الجماعة الوطنية. فالمواطن يحمل صفة الإنتساب إلى الدولة/ الوطن، ويتمتع بحرية الحركة والتعبير في مجتمع سياسي ومجتمع مدني أيضاً.

- التعددية، ليست فحسب تعددية جماعات دينية أو طوائف، هي تعددية آراء وأفكار وفلسفات وضعية ومناهج وحرية انتماء. ورأيي أن الدائرة المدنية هي الدائرة الصالحة لحضور هذا النوع من التعدد.

ولذا، فانه وكما حق للطوائف أو الجماعات الدينية الحضور والتعبير عن هذا الحضور فانه يحق للأفراد المدنيين أن يعبروا أيضاً عن هذا التعدّد من خلال توسيع حقل الدائرة المدنية خارج التمثيل البرلماني الطوائفي وخارج قوانين الأحوال الشخصية للطوائف.

ولذا فان اقتراحات مترابطة أضحت اليوم مداخل لتطوير الصيغة الميثاقية وصيغة الديمقراطية التوافقية، لكي لا تصبح هذه الأخيرة ديمقراطية طوائف، وللتخفيف أو الحد من الحمولة الطائفية للميثاق.

تتلخص الإقتراحات:

- بالعمل من اجل تطوير قانون الإنتخاب باتجاه تمثيل وطني (لا طائفي)، أي تمثيل المواطنين: وذلك عبر تعديلات أهمها:
- عدم قصر نسبة التمثيل على المسلمين والمسيحيين فحسب، بل اعتماد نسبة معينة (قد تكون الثلث) لتمثيل لا طائفي.
- أو إلغاء التمثيل الطائفي في البرلمان، وحصره في مجلس الشيوخ، باعتباره سلطة ميثاقية طوائفية. (وهذا اقتراح تشير إليه إصلاحات الطائف التي لم تنفّذ...)

هذا إلى جانب ما يتدارس اليوم بل ومنذ سنوات حول نظام النسبية، واعتماد أماكن السكن لا أصل القيد، وخفض سن الإقتراع - وضبط الصرف على الإنتخاب، وتكافؤ الدعاية في الإعلام..الخ..

- هذا وتبقى الثقافة المدنية والإصلاح التنموي المتكامل وبالمفهوم الجديد للتنمية البشرية هما الجسر الموصل، وشرط فعالية أي دستور معدّل أو

قانون مستجد.

- هذا دون أن ننسى مشروع قانون الزواج المدني الإختياري الذي سبق أن طُرِحَ في مناسبات عديدة، ثم كان يُنسى.

وعلى كل حال، لا تكمن المشكلة في اجتراح الإقتراحات والحلول الإصلاحية. فهذه الأخيرة رافقت التجربة السياسية اللبنانية منذ بداياتها، ولم يطبّق اي منها، حتى إصلاحات الطائف كانت كلفتها كبيرة من تاريخ لبنان، وكان أن تعثّرت وتتعثّر اليوم.. ولا شك أن الوصاية السورية لعبت دوراً في هذا التعثّر.. لكن يبقى السبب الأهم، أو السبب البنيوي -إذا صحّ التعبير- يكمن في بنية الثقافة السياسية اللبنانية التي تقوم على وسائط السلطة بين المجتمع والدولة. وهذه الوسائط هي الطائفيات السياسية اللبنانية أي العصبيات وفقاً للمصطلح الخلدوني والتي تلبس اليوم لباس المفردات الحديثة: لباس الأحزاب والتيارات...

II

عندما يستقوي أهل السياسة بالدين*...

من بين النصوص التي تتغلغل في حنايا كتب التراث الاسلامي، لتشكّل مادة تاريخية كثيفة عند الطبري واليعقوبي والمسعودي والدينوري وآخرين، بل والتي تستدخلها الآداب السلطانية ومرايا الامراء، نصّ منسوب الى الملك المؤسس للدولة الساسانية، الملك اردشير. ونص اردشير المعروف بـ«عهد اردشير» هو نوع من ميثاق لبناء دولة تقوم على التوأمة بين الدين والملك.

على ان تكرار أخبار اردشير في كتب التاريخ العربي وفي كتب الآداب السلطانية، والتي بذل المحقق الكبير المرحوم احسان عباس جهداً كبيراً في جمعها ونشرها بعنوان **عهد اردشير**، ليس هو الأمر الأهم والأخطر. ذلك ان آراء اردشير في الدين والسياسة لم تبقَ في حيز التاريخ فحسب، بل اخترقت في دلالاتها ومعانيها الفقه السياسي الاسلامي برمته. وأضحى النص الفقهي الاسلامي في باب الخلافة أو الامامة او الامارة، يتبنّى آراء أردشير في وظيفة الدولة ومهماتها الا وهي «حراسة الدين» وفي المقابل حماية الدين لها (انظر معالجة بحثية نقدية لهذه الاشكالية في كتابات رضوان السيد).

وكان ان انعكست هذه الجدلية الوظيفية في سلوكيات العمل السياسي الاسلامي القديم بصيغ عديدة، كصيغة «امارة الاستيلاء» التي شرعنها الفقهاء من باب «الضرورات» (الماوردي)، او كصيغة «العصبية المتغلبة» التي تستقوي

* **النهار**، 22 حزيران 2006، صفحة «قضايا».

بالدعوة الدينية لتزداد قوة وبأساً، على ما يرى ابن خلدون. والعصبية بهذا المعنى هي التعبير الاجتماعي-السياسي والثقافي عن مشروع سياسي، تبرّر المطالبة به بحقّ ديني في نصاب الدولة أو في دولة بديلة (للتوسع والتوضيح يُراجع كتابنا: **الفقيه والسلطان**.

وهذا الحق يتسامى في الوعي وفي الادراك وفي الثقافة وفي التعبئة حتى يصبح أمراً في منزلة «المقدس» يُحرّك ولاء العامة من المقلّدين وولاء التابعين من أصحاب المصلحة او الاعتقاد.

على ان اللجوء الى الدين من قبل السلطان - يُفسح المجال واسعاً أمام أيّ كان في المجتمع لاستخدام الدين نفسه وبالاسلوب نفسه. ويصبح الصراع السياسي بين الاطراف سواء كانت هذه عصبيات أو فرقاً او مكوناً اجتماعياً ثقافياً من الاثنين معاً، صراعاً على الدين نفسه. ولا تعود نصيحة اردشير للملوك والسلاطين والامراء، خبراً تاريخياً فحسب، بل تصبح سلوكاً مستدخلاً في الثقافة السياسية الإسلامية المعتمدة في الصراع على السلطة. لنقرأ من جديد عهد أردشير، «واعلموا ان الملك والدين اخوان توأمان لا قوام لأحدهما الا بصاحبه، لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من اسّه ولا بد للدين من حارسه (...).

ويضيف مُنبهاً: «وان رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة اياكم الى دراسة الدين وتلاوته والتفقّه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به فتحدث رياسات مُستسرّات في من قد وتّرتم وجفوتم واخفتم وصغرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا انه لن يجتمع رئيس في الدين مُسرٌّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط الا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين أس والملك عماد وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد».

اذن، هناك سلطتان او رئاستان: رئاسة في الدين ورئاسة في الملك، يجب ان يتوحّدا في شخص السلطان. على ان هذا «الوجوب» الذي تقتضيه مصلحة الحكم والذي استدخلته الثقافة الاسلامية في نصوصها واعرافها من خلال الاعتقاد

الشائع ان «الاسلام دين ودولة، ولا ثنائية فيه، شكّل مأساة التاريخ الاسلامي على امتداد مراحل فتنه وحروبه الأهلية، منذ ذاكرة «الفتنة الكبرى»، وحتى «فتن» العراق الاخيرة. لكن يبدو انه ما كان يريح الضمير الاسلامي هو الاستلاب بذاته، اي الاعتقاد المطلق بملكية كل طرف «الحق المطلق». وهذا يتجسّد في عيش التاريخ ذاكرة حية بدلاً من وعيه ماضياً منقضياً.

في هذا العيش اللامنقطع يستحضر الخطاب الديني دون نقد أو تمحيص لوظيفته الاجتماعية - السياسية في ماضيه، أي في تاريخ المجتمعات والسياسات والصراعات على السلطة، ليظل دائماً رافعة للعمل السياسي من جديد دائماً وأبداً. وكأنها دورات التاريخ المغلقة التي تحدث عنها ابن خلدون في نشوء الدولة وزوالها اجيالاً بعد أجيال، أو كأنها حركة التاريخ المتطلعة الى النموذج الماضي لا إلى المستقبل.

السؤال: هل تعي قيادات الاحزاب الاسلامية المعاصرة، سواء كانت شيعية أو سنية، ولا سيما تلك التي تنطلق في عملها السياسي من قناعة الدمج بين الدين والسياسة، بل من تأسيس الموقف السياسي على «الشرعية الدينية» وبالتالي على «التكليف الشرعي» (هل تعي) مأساة ماضيها، أي مأساة الفتن وحروب التكفير بين الفرق الاسلامية؟

قد يسهل على أصحاب الخطاب الديني ان يعبئوا ويقودوا العامة الى ما يريده خطابهم السياسي، بل يسهل عليهم ان ينشئوا استشهاديين تأسيساً على حقائق ايمانية مطلقة ووعداً بالجنة، بل ويسهل عليهم ان يُعمموا على الاتباع والمحازبين، وعلى جمهورهم العريض انهم جميعاً الأنقى والأطهر والأشرف (...) أي انهم بتعبير سلفي قديم «الفرقة الناجية» الوحيدة.

ولكن ما المحصلة اذا ما استمر العمل السياسي الاسلامي المعاصر، يؤسس لنفسه، أي لقياداته وكوادره وجمهوره وبرامجه ومواقفه، على قواعد واساليب الثقافة الدينية والتعبئة الدينية وفقه الحلال والحرام، والايمان بالمقدس ونبذ غير المقدس...؟ ما النتيجة اذا ما استمر الخطاب الحزبي الاسلامي شيعياً كان أم سنياً

يعبئ داخل طائفته ويبث فيها، ومن خلال مؤسساته الاعلامية والتربوية والثقافية والاجتماعية والخطابية ما تحويه خزائن الفرقة الدينية من قصص وحكايات واخبار وتأويلات وتفسيرات وأساطير، بهدف احياء الذاكرة الجماعية وابقائها مستنفرة لمواجهة مستجدات الحاضر ولتشغيلها طاقة اجتماعية وسياسية وحربية في السياسات والاستراتيجيات، وفي التظاهرات والتحشيد للمهرجانات والمسيرات؟

حدثان مرّا في بيروت «على سلامة» يؤشران الى نتيجة واحدة خطيرة:

- حدث 5 شباط 2006 حيث جرى تسييس عملية الاحتجاج على الرسوم الدانمركية المسيئة للرسول.
- وحدث 1 حزيران 2006 حيث جرى الاحتجاج على البرنامج الساخر الذي تناول الامين العام لـ«حزب الله».

قد يُقال انها العفوية الشعبية، او الغضب الشعبي الذي يثور عفوياً ضد امتهان الكرامات والمقدّسات. وقد يقال ايضاً انهم «المندسون» أو «المتآمرون»، ولكن قلما ننتبه الى دور الثقافة الدينية المسيّسة في الاعداد والتحضير والتعبئة وخلق الاستعدادات والقابليات للهياج او الغضب المتفلّت من أي رقابة عقلانية أو ضمير إنساني.

رحم الله مالك بن نبي المفكر الجزائري الذي لاحظ هذه الظاهرة في سلوك جماهير حركة التحرر القومي في الخمسينات والستينات، فتحدث عن ظاهرة «القابلية للاستعمار»... فهل يمكن ان نتحدث عن قابلية الثقافة الاهلية العربية للفتن والحروب الأهلية ايضاً؟

عندما تتحكم الايديولوجيا الدينية وحدها في السياسة، وعندما تصبح الاخيرة جزءاً من خطاب ثقافي متكامل وحصري، تصبح سياسة الفرقة او الطائفة او الحزب وحدها السياسة الحصرية، بل السياسة المقدّسة، وما عداها ليس من قبيل الخطأ الذي يحتمل الصواب، بل هو الشر المطلق، وها هو النعت «الاميركي» و«الصهيوني» حاضر لتسفيه الموقف الآخر وتخوينه.

على انه امام انحسار الدائرة المدنية في العمل السياسي اللبناني، بل والعربي عموماً، بل أمام ضيق الدائرة العلمانية في سلوك المواطن اللبناني الذي من واجبه كمواطن مفترض ان يحترم التعدد اي ان يحترم الرأي الآخر، يطل علينا في المقابل نصّ المجمع البطريركي الماروني مطالباً توسيع الدائرة المدنية في العمل السياسي اللبناني وفي مشروع الدولة اللبنانية الحديثة وفي صيغة المواطنة اللبنانية.

واذ تستوقف هذه الاطلالة في دلالاتها الايجابية التي لم يعرها اللبنانيون في حمى استقطاباتهم الطائفية الاهتمام الذي تستحق، نشير الى أهمية ان تتحدث المراجع الدينية عن افق مدني للمواطنة اللبنانية وللعمل السياسي اللبناني فنتذكر في السياق التاريخي مقولة المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن «الدولة المدنية»، كما نتوقف عند احد منطلقات بناء الدولة اللبنانية الحديثة في تصوّر المجمع البطريركي الماروني والذي ينصّ صراحة: «ان الدولة المنشودة هي دولة تؤمن بالتمييز الصريح حتى حدود الفصل بين الدين والدولة بدلاً من اختزال الدين في السياسة أو تأسيس السياسة على منطلقات دينية لها صفة المطلق»...

في ظني ان هذا المنطلق هو مدخل اي اصلاح سياسي في لبنان. الاجابة على سؤال: كيف نوسّع «الدائرة المدنية» في العمل السياسي ومشروع بناء الدولة في لبنان؟

III

حزب الله:
الدولة المدنية وولاية الفقيه والطائفية السياسية

حزب الله وولاية الفقيه:

يتساءل كثر – ولا سيما في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ لبنان المعاصر، وبعد الهزّة العنيفة بل الزلزال الذي ضرب لبنان، أي دولة يمكن أن تحمي الوطن؟ ولكن أيضاً أي دولة يمكن أن تجنبنا الحروب الأهلية الدورية، كما الحروب الإقليمية التي يسهل أطرافها تحويل لبنان إلى ساحة حربية، أو مختبر قوة؟.. وأي إصلاح يمكن أن يؤسس لدولة/ وطن، لدولة مواطنين، لا لدولة/ طوائف...

يرفع حزب الله، ومنذ انطرحت موضوعة سلاحه على بساط الحوار، شعار «الدولة العادلة والقادرة»، ثم لابأس أن يضاف لها بعد مقالة غسان تويني «الدولة المقاومة»، (راجع الحوار الذي أجرته **السفير** مع أمين عام حزب الله، 5/ 9/ 2006).

على أن هذه الصفات (القدرة، والعدالة، والمقاومة) هي صفات نسبية تاريخية، أي هي نتائج لمسار تاريخي يتشكّل ويتكون هي مشروع لا يهبط منجزاً من السماء، بل هي جملة من البرامج والخطط والمنطلقات القانونية والدستورية، وهي إلى ذلك محكومة بنظرية معينة للدولة وبثقافة معينة في المجتمع الذي تنبثق عنه الدولة.

وإذ لا يكفي أن يقال أن الدولة «ضرورة» للإجتماع الإنساني، وهو مبدأ اتفقت حولها جميع الفلسفات والأدبيات ومذاهب الفقه في الإسلام. كالقول الذي

يشدّد عليه السيد حسن نصرالله في مقابلته في السفير «لا بد من إمام ...» أي لا بد من دولة، وهو قول سبق للإمام علي أن واجه به الخوارج الذين رفعوا شعار (لا حكم إلا لله..)، وإذ لا يكفي هذا القول العام، كما لا يكفي انخراط حزب الله في مؤسسات الدولة اللبنانية في البرلمان كما في الحكومة وبصيغ ما أتاحته وتتيحه الطائفية السياسية اللبنانية من أشكال المشاركة وتوزيع الحصص، إذ لا يكفي كل هذا، لأن المقصود هنا هو غير هذا، المقصود هو كيف نعيد بناء الدولة، الدولة/ الوطن، دولة المواطنين، الدولة ذات السلطات المدنية، بعد كل هذه التجارب المريرة، ولكي لا تتكرر لا حروب الداخل، ولا الحروب من أجل الخارج؟

السؤال معني به كل القوى السياسية اللبنانية وكلها أو معظمها ذات سوسيولوجيا طائفية، وكل الكتّاب والمثقفين. وإذا كنا نتحدّث في هذا السياق عن حزب الله، فلأنه اليوم «بطل الساحة» ولأن خلفيته الثقافية والفكرية والفقهية تثير اشكالات لا بد من طرحها حول مدى التلاؤم بين الإعتقاد بولاية الفقيه العامّة، ومشروع الدولة الوطنية الحديثة المرتجاة وليس واقع الدولة اللبنانية القائم، وهو قائم بشكل أساسي على أعراف الطائفية السياسية والمشاركة الطوائفية وفهم خاص للديمقراطية التوافقية التي تكاد تتحوّل إلى فدرالية طوائف». ورأيي أن الحزب منتظم في هذا المنطق وهذا الواقع مع القوى اللبنانية الأخرى منذ العام 1992، مع إضافة مهمة تميزه عن كل القوى وتتمثل في البعد السياسي والإيديولوجي الذي يعبر الطوائف عبر دلالات ما تحمله المقاومة من تداعيات القومية العربية والإسلامية وفلسطين.

السؤال مرة اخرى: أي دولة لبنانية بعد تجارب التاريخ اللبناني منذ العام 1975 وحتى العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان في تموز 2006.

يؤكد السيد حسن نصرالله في حديثه للسفير 5/ 9/ 2006 على وجود نظرية للدولة، بل على مشروع لها مؤسس على خلفية فكرية وفقهية، وإذ تابعنا خطاباته قبل الحرب وبعد الحرب، كما تابعنا خطابات وزراء الحزب ونوابه وكوادره، حول الدولة القوية والعادلة فما بعثت فينا نبرة الخطاب وحدته، وعلو صوته، وتشديده

على التمايز، والتفوق، كما تشديده على قدسية الموقف والإنتماء ونبله وشرفه، وكما اللجوء الى معيار الأخلاق، (أخلاقي وغير اخلاقي) وإلى معيار الدين (مقدس وغير مقدس) وكما أيضاً الى التعابير (غير المدنية) بل غير السياسية، كغبار الحذاء، والكعب، الخ... لنبذ مواقف الآخرين المنتقدين، ناهيك عن «التخوين» كمقدمة آيلة بحكم المنطق الديني الأحادي اي منطق «الفرقة الوحيدة الناجية» الى التكفير، فما بعث فينا كل هذا توقعاً في امتلاك الحزب رؤية لمشروع دولة حديثة في لبنان، دولة لا بد أن تكون في مجتمع متعدد كالمجتمع اللبناني «دولة مدنية»، دولة مواطنين متساوين في المواطنة بلا تمييز ديني أومذهبي أو عرقي.

حاول الزميل جهاد الزين أن يفسّر تلك النبرة الحادّة النابذة في خطاب كوادر حزب الله بعد الحرب، من خلال المقارنة المعيشة بين رؤية الخارج يمجد ويعترف بانتصار الحزب، وبين رؤية الداخل يتحدث بعضه (قليله أو كثيره) عن الهزيمة والنكبة والمأساة الناتجة عن الحرب، الأمر الذي قد يبعث في نفوس محازبي حزب الله «مرارةً» أو «غيظاً» أو غضباً يتفجّر في تعابير وكلمات بلا ضوابط سياسية، رغم دعاء أحدهم «أن يعينه الله على كظم غيظه» تمثلاً بالإمام موسى الكاظم (ع) مع فارق الزمن والظرف والشخص.

وإني إذ أرى في التفسير وجهاً صحيحاً من زاوية سيكولوجية السلوك الجماعي، فإني أضيف إلى هذا التفسير السيكولوجي-الإجتماعي، بعداً آخر، بعداً يكمن في الثقافة الفقهية التي تشكل العنصر المحرّك والكامن خلف استراتيجية الحزب وخطابه وفعله وردود فعله، وكلماته وتعابيره، إنه الإعتقاد الراسخ بولاية الفقيه العامة، المطلقة. وهو اعتقاد ينتظم في حكم التكليف الشرعي الذي يشمل العبادة والسياسة معاً، ويفترض الطاعة للولي الفقيه باعتبار الولي حائزاً على صلاحيات رسول الله والأئمة الأثني عشر المعصومين، كاملةً غير منقوصة، من هنا قدسية الممارسة الساسية عند الملتزم في حزب الله، أنها صلاة أو عبادة..

فإذا ما اعتقد الفرد ذلك اعتقاداً راسخاً ويقيناً مطلقاً لا يخامره شك أو يخالطه نقد أو تساؤل، فماذا يبقى في الدنيا ما يمنعه من التعامل مع المختلفين، «كمخطئين»،

و«ضالين» و«أشرار» «غباراً على أحذية» و«كعب أرجل» وخاصةً أنه يعتبر نفسه أنه «الأقدس» و«الأشرف» و«الأطهر».؟

عودةً إلى «الخلفية الفقهية» لمشروع الدولة، فماذا تقول نظرية ولاية الفقيه العامّةالتي يقول بها حزب الله اللبناني؟

يقول الشيخ نعيم قاسم في كتاب **حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل**: «...يحتاج المسلم المكلّف في القسم الأول (أي قسم العبادات والمعاملات) إلى مرجع تقليد لمعرفة الأحكام الشرعية وضوابطها، وفي القسم الثاني (القسم العام المرتبط بالأمة ومصالحها وحربها وسلمها وتوجهاتها العامّة) إلى قائد هو الولي الفقيه لتحديد السياسات العامة في حياة الأمة ودور المكلفين العملي في تنفيذ أحكام الشرع المقدّس والسهر على تطبيقها في حياة الأمة. وقد تجتمع المرجعية والولاية في شخص واحد (..) كما حصل بالنسبة للإمام الخميني مع انتصار الثورة، وللإمام الخامنئي بعد اختياره للولاية» (ص 69-70).

والحزب يلتزم - منذ تأسيسه، بمباديء ثلاث:

1. الإسلام هو المنهج الكامل الشامل الصالح لحياة أفضل (ص 23)، وفي مكان آخر يدعو الحزب إلى إقامة الدولة الإسلامية في «الرؤية الفكرية»، وإذا كانت الظروف المحلية لا تسمح الآن بهذا الخيار، فالحزب «معذور، كما يقول الشيخ نعيم قاسم، في أنه بلّغ وأعلن موقفه، وعلى الناس أن يتحمّلوا مسؤوليتهم في نظام الحكم الذي يختارونه» (ص 39).
2. مقاومة الإحتلال الإسرائيلي كخطر على الحاضر والمستقبل (...)
3. «القيادة الشرعية للولي الفقيه كخليفة للنبي والأئمة وهو الذي يرسم الخطوط العريضة للعمل في الأمة وأمره ونهيه نافذان» (ص 23).

وفي سياق شرحه «لارتباط الحزب بالولي الفقيه» يقول: «لا علاقة لموطن الولي الفقيه بسلطته كما لا علاقة لموطن المرجع بمرجعيته. فقد يكون عراقياً أو إيرانياً أو لبنانياً أو كويتياً أو غير ذلك (...) فالإمام الخميني كولي على المسلمين، كان يدير الدولة الإسلامية في إيران كمرشد وقائد وموجه ومشرف على النظام الإسلامي

هناك، وكان يحدد التكليف السياسي لعامّة المسلمين في البلدان المختلفة في معاداة الإستكبار، والحرص على استقلال الموارد الذاتية لبلدان المسلمين عن سطوة المستكبرين، والعمل من أجل الوحدة.. ومواجهة الغدة السرطانية المزروعة عنوة في فلسطين.. الخ...».

هذا «والإرتباط بالولاية، كما يقول الشيخ نعيم قاسم - تكليف والتزام يشمل جميع المكلفين، حتى عندما يعودون إلى مرجع آخر في التقليد، لأن الإمرة في المسيرة الإسلامية العامة للولي الفقيه المتصدي» (ص 75).

أما الولاية فهي «مطلقة وعامة»، وهي تشمل كل صلاحيات النبي والأئمة المعصومين من دون نقصان أو استثناء. يقول الإمام الخميني:«فتوهم أن صلاحيات النبي في الحكم كانت أكثر من صلاحيات أمير المؤمنين وصلاحيات أمير المؤمنين أكثر من صلاحيات الفقيه هو توهم خاطيء وباطل. نعم ان فضائل الرسول بالطبع هي أكثر من فضائل جميع البشر، لكن كثرة الفضائل المعنوية لا تزيد في صلاحيات الحكم. فالصلاحيات نفسها التي كانت للرسول والأئمة في تعبئة الجيوش وتعيين الولاة والمحافظين، واستلام الضرائب وصرفها في مصالح المسلمين، قد أعطاها الله تعالى للحكومة المفترضة هذه الأيام. غاية الأمر لم يعين شخصاً بالخصوص وإنما أعطاه لعنوان العالم العادل». (الخميني، **الحكومة الإسلامية**) أي للولي الفقيه.

هذا «الحجم من الصلاحيات المنوطة بالولي الفقيه» تترجم عملياً برسم السياسات العامة للأمة الإسلامية جمعاء، أي بتعبير قديم «بدار الإسلام» وبتعبير معاصر «للعالم الإسلامي»، أما «التفاصيل» فمتروكة للأحزاب الإسلامية القطرية المرتبطة بالولي الفقيه. ولما كان حزب الله لبنانياً بعناصره وكوادره وتياراته وأنصاره، فان «التفاصيل» اللبنانية متروكة له. يعالج الشيخ نعيم قاسم هذا الإشكال في العلاقة بين المستويين بطرح اعتبارين:

- «الأولى: تطبيق الأحكام الشرعية وعدم القيام بما يخالفها..
- الثانية: الظروف الموضوعية والخصوصيات لكل جماعة أو بلد تؤثر على

دائرة التكليف وساحة الإهتمام».

إذن متروك للحزب المحلي، وفي حالنا لحزب الله اللبناني «الإدارة والمتابعة ومواكبة التفاصيل والجزئيات، والقيام بالإجراءات المناسبة والعمل السياسي اليومي، والحركة الإجتماعية، بل والجهاد ضد المحتل الإسرائيلي بتفاصيله. وتكون هذه الأمور «من مسؤولية القيادة المنتخبة من كوادر الحزب بحسب النظام الداخلي والتي تتمثل بالشورى التي يرأسها الأمين العام والتي تحصل على شرعيتها من الفقيه، فيكون لها من الصلاحيات الواسعة والتفويض ما يساعدها على القيام بمهامها ضمن هامش ذاتي وخاص ينسجم مع تقدير الشورى للإداء التنفيذي النافع والمفيد لساحة عملها..» (الشيخ نعيم قاسم، ص 76).

المشكلة تبقى عملياً كامنةً في طبيعة العلاقة وصيغة آليتها ما بين الجزئي والعام، ما بين التفصيلي والكلي. فإذا كانت الكليات، والسياسات العامّة أي ما اصطلح على تسميته في العصر الحديث بالاستراتيجيا، هي من صلاحيات الولي الفقيه الذي هو مرشد وقائد الدولة والأمة الإيرانية بحكم المنشأ التاريخي لولاية الفقيه وموجبات الدستور الإيراني، فما هو حجم «الهامش» المتروك للحزب اللبناني، عملياً، أي للمواطن اللبناني المؤمن بولاية الفقيه وإرشاداته وسياساته العامّة الملزمة بحكم التكليف الشرعي؟

يجيب الشيخ نعيم قاسم على هذا الإشكال بالصيغة القطعية التالية: «المؤاءمة بين اسلامية المنهج ولبنانية المواطنة»، ولكن لما كان المنهج يقول بتأسيس السياسة على المعتقد الديني وبما أن المنهج هو ديني وسياسي معاً، يظل السؤال قائماً: من يرسم سياسة المنهج؟ ومن يرسم سياسة المواطنة؟

كانت «المواءمة» مستحيلة في تجربة الأحزاب الشيوعية بين مركز الأممية في موسكو من جهة والخصوصيات الوطنية لدى الأحزاب الشيوعية في دولها الوطنية. ولقد كلّفها هذا كثيراً عندما حاولت أن تستقل عن وصاية المركز وإرشاداته. وأحسب أن الحزب ومن زاوية عقائدية دينية يمر بإشكال مماثل. ومن تجارب التاريخ القريب التي تذكرها أدبيات حزب الله صراحةً موضوع المشاركة

في الإنتخابات البرلمانية اللبنانية في العام 1992. هذا الموضوع استلزم كما يقول الشيخ نعيم قاسم نقاشاً داخلياً موسعاً. فكلفت لجنة من 12 عضواً لنقاش هذا الأمر. وبعد نقاش جملة من الفرضيات (وهي موسّعة في كتاب الشيخ نعيم قاسم، ص 267-273) إرتأت أكثرية اللجنة 10 من 12 أن المشاركة في الإنتخابات تحقق جملةً من المصالح التي ترجّح الإيجابيات على السلبيات. لكن مشروعية الإقتراح لم تأخذ حيز الإقتناع الكامل والتنفيذ إلاّ بعد «أن استفتي الولي الفقيه». يقول الشيخ نعيم قاسم بعد سرده الوقائع «ثم جرى استفتاء سماحة الولي الفقيه الإمام الخامنئي (حفظه الله) حول المشروعية في الإنتخابات النيابية بعد تقديم اقتراح اللجنة، فأجاز وأيّد. عندها حسمت المشاركة في الإنتخابات النيابية ودخل المشروع في برنامج وآلية الحزب...» (ص 273).

تأسيساً على هذا الخبر من حق المواطن اللبناني أن يتساءل: كم من المرات إستفتي الولي الفقيه بعد العام 1992؟ وما هي الإقتراحات والمناسبات والمواقف التي استفتي فيها الولي الفقيه حتى حرب تموز الأخيرة؟

الحقيقة أن إشكالية علاقة حزب الله بولاية الفقيه التي مركزها طهران اليوم هي إشكالية معقدة وتطرح علينا مستويين من الإشكالات:

أولاً: صعوبة الإنتظام في دولة/ وطن تنحو بحكم حركية الإجتماع السياسي المدني وضرورات الإصلاح وبحكم تركيبها التعددي والطوائفي لأن تتحوّل، إلى دولة مدنية، أي دولة مواطنين تنفصل فيها السلطة المدنية عن السلطة الدينية وتتساوى فيها المواطنة في الحقوق المدنية والشخصية والسياسية..هذا إذا شئنا أن يكون لنا دولة في لبنان، دولة مواطنين لا دولة طوائف.

وثانياً: ان الإيمان بولاية الفقيه المطلقة (وأيّاً كان موطن هذه الولاية مستقبلاً ولو حتى كان افتراضياً لبنان) يشكل قطيعة أو على الأقل افتراقاً مع منهج الإصلاحية الشيعية الذي شهده التاريخ الإسلامي-الشيعي. ورأيي أن هذه الإصلاحية - التي بدأت مع النهضة الإسلامية الحديثة حملت المخرج النظري والفقهي للتكيف مع الدولة المدنية الحديثة والإندماج في اجتماعها الوطني، أي

«للمواءمة» بين التدين في المجتمع وفقاً لقواعد المذهبُ والعيش كمواطنة في دولة مدنية وفقاً لقواعد القانون.

حزب الله والطائفية السياسية اللبنانية:

يعلن حزب الله في أدبياته، أنه حزب عقائدي وغير طائفي كما أشرنا، وعلى الرغم من أن عقائديته تنطلق من عقيدة الشيعة الإمامية، أي من عقيدة فرقة من فرق الإسلام، وعلى وجه أخص من الإلتزام بولاية الفقيه العامة أو المطلقة، فإنه يراهن في خطابه الإيديولوجي على محور المقاومة الإسلامية كمحور جاذب لقوى غير شيعية، عربية قومية ويسارية وإسلامية عموماً، وعلى حرص على أداء دور وطني لبناني من خلال «الحرص على الوحدة الداخلية» (نعيم قاسم، ص 42). لكنَّ المتابع لبرامج حزب الله وخططه وممارساته وأدائه ومناهج تثقيفه للأجيال الشيعية الجديدة في حوزاته ومدارسه، ومن على منابر النوادي الحسينية التي تكاثرت في مناطق الشيعة في العقدين الأخيرين، يلاحظ موجةً بل تياراً مذهبياً حدياً في التعبئة حول مذهبية أحادية في تكوين الذاكرة التاريخية الجمعية وشحنها. بل أن «أسطرة» الماضي، لجعله مرجعية للحاضر وبناء المستقبل، يحمل إلى وعي الحاضر، كل شحنات الإختلاف والصراع من ذاكرة الماضي. حيث تستحضر الذاكرة من الماضي لتحيي هوية مذهبية عقيدية في الحاضر.

ما هو الحد الفاصل بين عقيدة مذهبية تستحضر من نصوص فرقة دينية وبين طائفية سياسية هي طريق العمل السياسي اللبناني المؤدي إلى السلطة في النظام السياسي اللبناني؟ ونعني بالسلطة أيُ موقع من مواقع هذه الأخيرة سواء في مواقع السلطة الأهلية في المجتمع أو في مواقع السلطة التشريعية أو التنفيذية في الدولة.

في الواقع العملي، أي في الممارسة السياسية العملية، يزول الحد بين العقيدة المذهبية والسياسة العملية. فعندما تكون العقيدة هي عقيدة فرقة دينية وعندما تكون السياسة نابعة منها أو مؤسسة عليها، وعندما تكون مواقع السلطة اللبنانية ومؤسساتها قائمة على تمثيل طائفي، وتوزيع مذهبي، ومحّاصة مناطقية - طائفية،

وعندما تكون أعراف العمل السياسي اللبناني أعرافاً طائفية فإن التطابق بين الحزب العقائدي والحزب الطائفي يصبح أمراً واقعاً لا محال، بل ان الحزب العقائدي يصبح حزباً طائفياً بل مذهبياً بامتياز.

منذ خوضه معارك الإنتخابات البرلمانية الدورية في لبنان، بدءاً من العام 1992 وإلى مشاركته في حكومة الرئيس السنيورة القائمة اليوم، وإلى تحالفاته الإنتخابية أو تفاهماته قبل تموز 2006 وبعده، كانت آليات التحالف بين الأكثريات الطائفية، في لبنان (وباعتباره أكثرية طائفية شيعية) هي آليات عمله السياسي وخططه، وهي آليات أي حزب طائفي أكثري في لبنان: من التحالف مع أكثرية سنية في الإنتخابات الى التحالف مع أكثرية مسيحية ضد حكومة السنيورة.

على أن حزب الله، يمكن أن نضيف، دخل معترك الحياة السياسية اللبنانية من بابين: من باب الطائفية السياسية التي لا بد منها لممارسة السياسة في لبنان، ومن باب العقائدية الدينية التي هي في أساس نظرية الحزب ومنطلق مبادئه وثقافته من أجل مشروعه في المقاومة الإسلامية.

يبقى ونحن نتحدث عن الحزب والطائفية السياسية، إشكال يحتاج إلى توضيح. ذلك أن اللافت في برامج الحزب الذي خاض على أساسه انتخابات 1992، هو إيراد مطلبين:

- إلغاء الطائفية السياسية.
- اعتبار لبنان دائرة انتخابية واحدة.

السؤال: ماذا يعني إلغاء الطائفية السياسية بالنسبة لحزب الله، ثم اعتبار لبنان دائرة انتخابية واحدة؟

في الممارسة، لنقل أن الطائفية السياسية أداة عمل سياسي «مفروضة» بحكم طبيعة النظام السياسي وأن الحزب يمارسها «اضطرارياً»، وهو إذ يطالب بإلغائها نتساءل: ما هو البديل؟

العلمانيون وذوو الثقافة السياسية المدنية يقولون أن العلمانية وبالتحديد فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية أو توسيع الدائرة المدنية في حقوق المواطنة بعيداً

عن دائرة الإنتساب السياسي للطائفة، هو البديل. فماذا يقول حزب الله عندما يطالب بالغاء الطائفية السياسية وهو الحزب الذي يعتبر نفسه عقائدياً دينياً؟ هل سيقول: «الإسلام هو البديل» على مذهب أهل البيت، ووفقاً لنظرية ولاية الفقيه ليبقى منسجماً مع عقيدته «ورؤيته الفكرية».

طبعاً يستدرك حزب الله ليؤكد أن لا شيء يتم بالفرض أوالقسر، وأن أسلوب الدعوة والتبليغ بالحسنى هو الأسلوب المتبع والأنجع. ومع التسليم بصدقية النوايا وجميل الخطاب والقول، فإن التاريخ، كوقائع ومسارات ومآلات كان دائماً - ولا يزال - تاريخ الصراع على السلطة، وإن عوامل حراكه هي بشكل أساسي التحولات والطفرات الديموغرافية والتغيرات الإقتصادية في الإنتاج وتوزيع الثروة، والقفزات العلمية والتكنولوجية ومدى القدرة لدى قوى إجتماعية ناشئة، تحمل دعوة، أي ايديولوجيا، تستقوى بها في مسار الصراع والتغلب أو المناجزة والمطالبة بين عصبية دولة قديمة أو دولة حادثة، أو بين مركز وأطراف الخ..

فما هي المشاهد والمسارات المرتقبة، على طريق ما يستعد لـه حـزب الله فـي لبنان؟

طبعاً لا يستقيم التحليل التاريخي من غير الأخذ بالإعتبار معطيات الصراع الدولي والصراع الإقليمي في العالم وفي محيط لبنان ومآلات ذاك الصراع. ولكن مهما يكن، فإنه يمكن، ومن خلال رصدنا لتحولات طبيعة السلطة في التجربة التاريخية اللبنانية ومنذ عهد الإمارة أو الإمارات في الدولة السلطانية العثمانية، إلى عهد متصرفية جبل لبنان، إلى نشأة دولة لبنان الكبير، إلى الجمهورية إلى الإستقلال وفقاً لميثاق وطني (1943)، إلى تعديل في موازين العلاقة بين أطراف الميثاق (وثيقة الطائف 1989)، يمكن أن نتوقع المسارات التالية:

أولاً: أن يرتضي الحزب بالتعايش مع الطائفيات السياسية اللبنانية، فيستمرّ بممارسة العمل السياسي اللبناني، وفقاً لآليات التحالفات البرلمانية والحكومية التي تقتضيها شروط نموه كحزب سياسي لبناني (سلاحه ليس ابدياً كما يقول أمينه العام) وكما تقتضي أيضاً شروط المشاركة في بناء دولة/ وطن ووفقاً لمنطق

ومضمون الدستور اللبناني وفي إطار محطتيه الرئيسيتين: الميثاق الوطني (1943) ووثيقة الوفاق الوطني (1989).

وفي هذا السياق أو المسار، قد يشكل حزب الله مع حركة أمل ثنائية شيعية متحالفة أو متنافسة. ولكن في هذا الحال، وإذا ما أراد حزب الله أن يسير في مشروع إصلاحي «للدولة اللبنانية» على قاعدة الميثاق الوطني اللبناني، فان الخلفية الفكرية والفقهية لحركة أمل والمتمثلة بشكل أساسي في فكر السيد موسى الصدر وفكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الإصلاحيين، تصبح المرجعية الأصلح لبنانياً، أي أنها الأصلح من زاوية منطلقها اللبناني ومن زاوية استيعابها الخصوصية الكيانية الوطنية اللبنانية، وليس ولاية الفقيه العامة الإيرانية التي تترك لحزب الله «هامش الجزئيات والتفاصيل» في السياسات العامة التي يرسمها «الولي الفقيه».

والقول بفكروية موسى الصدر أو محمد مهدي شمس الدين، كمرجعية إصلاحية في الإجتماع السياسي اللبناني، لا يعني حصرية هذا الفكر من جهة في مجال الإصلاح، كما أن الإنخراط في الصيغة اللبنانية الميثاقية، لا يعني تجميداً وتأبيداً لطائفيتها.. فأفكار الصدر وشمس الدين تفتح على مشروع إصلاحي أوسع، كانت وثيقة الطائف قد لحظت بعض توجهاته واستدخلت في نصها بعض نقاطه.

ثانياً: أن يذهب حزب الله بالدعوة إلى الغاء الطائفية السياسية الى آخر مدى، فيكون حينذاك أمام اعتراضين يصدران من موقعين:

- من موقع الطوائف الأخرى، فالغاء الطائفية السياسية دون علمنةٍ للدولة والمجتمع، يعني عملياً ومن منظور الطوائف الأخرى سيطرة الأكثرية العددية على الدولة. وقد ووجه مشروع الشيخ محمد مهدي شمس الدين المعنون: «مشروع الديمقراكية العددية القائمة على مبدأ الشورى» معارضة لبنانية من هذا القبيل، جعلته يتراجع عن موقفه في سنوات عمره الأخيرة، ليقول بالإبقاء على الطائفية السياسية (أي التمثيل الطائفي) مرحلياً، مع إصلاح ضروري لقانون التمثيل ودون أن يستتبع هذا «التأجيل» منع التداول والنقاش في مسألة الغائها كهدفٍ

بعيد (أنظر وصاياه).

أما بالنسبة لحزب الله، وأخذاً بالإعتبار عقيدته التي تقول بالدولة الإسلامية ومرجعية «الولي الفقيه» في رسم السياسات، فقد يشكّل مطلب إلغاء الطائفية السياسية في لبنان، بالنسبة للحزب، التمهيد الفعلي لتمكين عنصر العدد في الإجتماع السياسي اللبناني من خلال الديمقراطية العددية، وكبديل من الديمقراطية التوافقية.

ولكن نرجّح أن تبقى سياسة الحزب، تتراوح بين القول بالديمقراطية التوافقية (على أساس الوفاق الوطني الطائفي وهذا منهجه الآن) وبين الديمقراطية العددية التي يستبطنها مطلب الغاء الطائفية السياسية على المدى البعيد..

على أن حزب الله يستمر الآن، وبدعم إيراني كبير، ومن خلال الإستمرار باعتقاده بالولاية العامة والمطلقة للفقيه - القائد والمرشد وبما يستتبع هذا الإعتقاد من ثقافة وطقوس وتعليم وتأهيل وتقليد، يستمر في تعميق وتمكين نفوذه في مناطق الشيعة الأساسية: الجنوب والبقاع والضاحية الجنوبية وبعض أحياء بيروت، وعلى كل المستويات وفي كل الميادين: من الصحة إلى التعليم، إلى مؤسسات الشهداء واليتامى والعجزة، إلى الحوزات الدينية لتخريج طلبة العلم الديني وهم حملة المشروع السياسي الإسلامي-الشيعي في المجتمع اليومي والقائمين بدور المثقفين العضويين فيه. (من المفيد مراجعة كتاب: وضاح شرارة في الموضوع: **دولة حزب الله لبنان مجتمعاً اسلامياً**، 1996. وإذا كانت الأرقام والمعطيات والشهادات التي يوردها شرارة على أهمية دلالاتها تعود إلى ما قبل 1996، فإنه خلال السنوات العشر اللاحقة، إزدادت أعداد الحوزات والمؤسسات الإجتماعية والخدماتية، وأعداد المعممين أضعافاً).

- هذا وقد يأتي الإعتراض - على مطلب الغاء الطائفية السياسية دون علمنة - من موقع العلمانيين والقائلين بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، لكي لا يستقوي «السياسي» بالديني، ولا يستقوي الديني بالسياسي، وليكون حقل المواطنة في الدولة/ الوطن. مؤطراً في الدائرة المدنية لا الدائرة الطائفية. وإذا كان هؤلاء

هم جماعة مهمّشة، ولكن ليسوا قلّة، فلأن «هامشيتهم» يسببها استئثار الطائفيات السياسية «بالجماهير» و«بالرعية»، وبما اضحى يسمى في القاموس السياسي اللبناني «الشارع» المليوني الذي يحدد بدوره من هو «أكثرية» ومن هو «أقلية» بديلاً من مؤسسات الديمقراطية. على أن صفة «الهامشية» للقائلين بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية لا يعني أن ما يطرحونه غير ذي أهمية وغير ذي وزن ومستقبل. ذلك أن لا إمكان لدولة حديثة في لبنان إلا بتوسيع الدائرة المدنية في حقل العلاقة بين المواطن والدولة، دون وسيطٍ ديني أو وسيطٍ طائفي يقوم بينهما في الحياة السياسية اليومية.

لذا فإن حزب الله الذي ينتقد الطائفية السياسية من موقع المعتقد الديني، لا يلبث أن يستخدمها بوعي في الممارسة السياسية ولا يلبث أن يُغرق مجتمعه بها وذلك من خلال برنامج ومخطط اقتصادي وثقافي وسياسي واجتماعي رعوي شيعي (من رعاية ورعية)، ومن خلال تحالفات أو تفاهمات متبادلة ومتغيرة بينه وبين الطائفيات السياسية الأخرى.

إذن بين علمنة يراها الحزب مستحيلةً (لأنها مناقضة لعقائديته الدينية كما يرى) وبين إسلامية شيعية، يعترف الحزب بأنها صعبة التحقيق في لبنان ولكنها ممكنة على المدى الطويل، أي على مستوى الدعوة والتبليغ، تبقى الطائفية السياسية هي الحقل الممكن للعمل السياسي اليومي أي للتحالفات والتكتيكات والتفاهمات بين الأكثريات الطائفية ذات الوزن، وخاصةً ذات الوزن في «الشارع»، وذلك وفقاً للظروف والشروط. وكل هذا أمره متغير باستمرار، ولكنه لا يغير في أمر العقيدة شيئاً، حكم الولي الفقيه «الممهد للدولة الإسلامية ولظهور المهدي المنتظر».

هل تتوافق نتائج هذا المعتقد وتداعياته في الثقافة والسلوك والسياسة مع بناء دولة/ وطن، أي دولة مواطنين؟.. ثمة من يقول أن ثمة «شيعية وطنية» - وهو على حق- تحمل من الخصوصيات ما لا يؤدي إلى تعارضها مع العام والمشترك أو الثابت. فهناك - على حد ما يقوله السيد هاني فحص، «جماعة شيعية باكستانية وخليجية وأفغانية وهندية ولبنانية وعراقية وإيرانية.. تسهم في بناء أوطانها وتوالي

هذه الأوطان، على جدل دائم كغيرها من الجماعات.. تشارك في الهدف من موقع الإندماج والتواصل الذي لا يلغي التمايز ولكن لا يدفع به إلى الإنفصال والإنقطاع، بل يوظفه في حركة الوطن والمواطن..» (هاني فحص، **الشيعة والدولة في لبنان، ملامح الرؤية والذاكرة**، دار الأندلس 1996، ص 9).

هذه «الشيعية الوطنية» عبّرت عن نفسها بفكر إصلاحي، ولم يكن همّها استلام الفقيه السلطة تحت أي مبرر. فهل يمكن الحديث عن إصلاحية شيعية في تاريخ الأفكار عند الشيعة. هذا ما نحاول معالجته في القسم لثاني من هذا الكتاب.

القسم الثاني

حول الشيعة والدولة
الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه في التاريخ

I

الإتجاهات التأسيسية في الفقه الشيعي الإمامي: من البويهية إلى الصفوية*

يظن البعض أن موضوعة «ولاية الفقيه» هي نظرية ينفرد بها الشيعة وحدهم، والواقع أن هذا المصطلح يشير إلى معنى سلطة الفقيه وصلاحياته في الدولة والمجتمع وفقاً للفقه الإسلامي شيعياً كان أم سنياً.

في الدولة السلطانية التي شهدها التاريخ الإسلامي منذ فجره، ومنذ تمكن دول الأسر الحاكمة على قاعدة غلبة العصبية التي استقوت بالدعوة الدينية – على حد تعبير ابن خلدون – سيطرت الأحكام السلطانية على الولايات الدينية، اي أن الدولة استطاعت أن تلحق الدين بها فاستلحقت الفقهاء (علماء الدين) بمؤسساتها وأجهزتها مفتين وقضاة ووعاظاً، وكانت أبرز التجارب التي تبلورت فيها العلاقة الوظيفية (أي علاقة الولاية) بين السلطان والفقيه هي تجربة الدولة العثمانية السنية وتجربة الدولة الصفوية الشيعية بدءاً من القرن الرابع عشر الميلادي بالنسبة للدولة العثمانية، وبدءاً من القرن السادس عشر الميلادي بالنسبة للدولة الصفوية. هذا دون أن ننسى مقدّمات تلك العلاقة الوظيفية والمؤسسية في الدولتين – الأم السابقتين: البويهية الشيعية والسلجوقية السنية ثم المملوكية.. وهذا موضوع يطول شرحه*.

---

* لمزيد من التوسّع – يراجع كتابي: **الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية والدولة العثمانية**، ط1، 1990 – ط2، 2000، دار الطليعة، بيروت .

يمكن الإختصار بالقول أن الفقهاء السنة ارتضوا العمل الوظيفي في الدولة السلطانية، انطلاقاً من كونها «خلافة الضرورة» أو تأسيساً على اعتبارات مفادها أن الدولة السلطانية (ولو لم تدّع الخلافة) تقوم بمهمات الخلافة وهي اعتبارات شرحها أبو الحسن الماوردي (974م-1058م) في كتابه **الأحكام السلطانية**.

أما بالنسبة لفقهاء الشيعة فان التأسيس الفقهي المذهبي لدور الفقيه ابتدأ في العهد البويهي على يد فقهاء مؤسسين أمثال الكليني والشيخ المفيد والسيد المرتضى والطوسي. وعلى الرغم من أن الأسرة السلطانية الحاكمة كانت شيعية (آل بويه) وتحكم باسم الخليفة السني، فان فقهاء الشيعة الذين بلوروا أصول المذهب (تأسيس علم أصول شيعي) بعد غيبة الإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر 260هـ/ 874م) لم يتطرقوا إلى مسألة شرعية السلطة والسلطان وإنما تعايشوا معها مكتفين بقدر من الحرية الفكرية والإجتماعية والعقائدية التي أتيحت لهم في العهد البويهي (932-1055م). وأمّا «الدولة الشرعية» فظلت هدفاً منتظراً في التاريخ منوطاً بظهور الإمام المعصوم وهذا موضوع إيماني يدخل في أصول العقيدة عند الشيعة الإمامية.

أما حول مصطلح «نائب الإمام» الذي شاع فيما بعد، وهو المصطلح الذي يسعى القائلون بولاية الفقيه المطلقة أن يعودوا اليه، فقد ارتبط بالسؤال عن دور الفقيه المجتهد (أي مرجع التقليد) في المجتمع في زمن «غيبة الإمام» وما حجم هذا الدور؟ وهل يتجاوز حقل العبادات والمعاملات في المجتمع ليطال حقل السياسة، أي حقل السلطة والسلطان (أي الأحكام السلطانية المتعلقة بكل شأن اجتماعي بما فيها الحرب والسلم...)؟ أم أنه يقتصر على الشأن العبادي والمعاملات؟ الرأي السائد في النصوص وفي التجربة التاريخية أن نيابة الإمام تساوي «مرجعية التقليد» وهذه الأخيرة متعددة ولا تقتصر على واحد أحد من المراجع الشيعية الكبرى في الحوزات العلمية المشهورة، كالنجف في العراق، أو قم في إيران أو أحياناً في لبنان. فالشيعة المكلفون لهم حرية اختيار تقليد أي مرجع ديني معترف له في الأوساط العلمية الدينية. معترف له بأعلميته واجتهاده (أي قدرته على استنباط الأحكام من النصوص).

كان هذا هو الشائع والسائد في التجربة التاريخية. أمّا عن حال ارتباط فكرة «نائب الإمام» بمشروع سلطة أو سلطان أي تأسيس دولة، فأمر مختلف عليه وليس ثابتاً من ثوابت التاريخ وإن حصل فانه يعبّر عن حالة من الحالات ولا يعبر عن الحال السائد في التاريخ.

يُذكر مثالاً على ذلك موقف نور الدين الكركي (1466-1534) الذي استقدمه الشاه اسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية من النجف إلى اصفهان واعتبره «نائباً للإمام» ومنحه صلاحيات مطلقة لادارة العمل الحكومي في المجال الديني، (عزل وتعيين مفتيي المدن وقضاتها وأئمة مساجدها..) وبالمقابل أفتى الشيخ الكركي (أصله من كرك نوح،بعلبك) للشاه حقه في جمع الخراج وشرعية إقامة صلاة الجمعة باسمه (صلاة الجماعة) مؤسساً بذلك شرعية دينية للدولة السلطانية. والواقع أن ثمة تقاسماً ثنائياً حصل في هذه الصيغة الصفوية بين مؤسستين: المؤسسة السلطانية ذات الغلبة العسكرية والمؤسسة الدينية (الشرعية) ذات الهيمنة الدينية على المجتمع عبر القضاء والتعليم والعبادات والطقوس.

بذلك تلاقت على المستوى الوظيفي والمنهجي التجربتان: العثمانية السنية والصفوية الشيعية. أولاً عند نصاب الوظيفة في الدول، وثانياً في المنهج والتفكير الأصولي: مشاركة السلطان في الحكم. طالما يعلن هذا الأخير تطبيقه للشريعة.

على أن ما يميز فقهاء الشيعة عن زملائهم السنّة هو أن فقهاء الشيعة لم يتوحدوا حول المؤسسة الدينية الصفوية التي أسسها الكركي، بل منذ البداية، انطلقت أصوات من النجف تعارض حشر «نائب الإمام» أي الفقيه المجتهد في المؤسسة السلطانية، أي في جهاز الدولة. يذكر في هذا الصدد موقف الشيخ ابراهيم القطيفي - المرجع الشيعي في النجف آنذاك - فقد عارض هذا الأخير «رسالة الخراج» التي كتبها الكركي لمصلحة الشاه، كما عارض إقامة صلاة الجمعة باسـمه، أي أنه كان ضد إسباغ الفقيه الشرعية الدينية على السلطان وان تعايش معه.

في سياق هذا التاريخ المعقد والممتد من القرن السادس عشر وحتى مطلع القرن العشرين والذي تأرجح فيه المشرق العربي (ولا سيما العراق) بين دولتين

سلطانيتين كبريين (السلطنة العثمانية والدولة الصفوية-القاجارية) تتبلور وتظهر اتجاهات وتيارات فقهية وفلسفية لافتة في الفكر والفقه الشيعيين، سمتها المشتركة: استقلال عن الدولة، سواء كانت شيعية أو سنية، ويمكن أن نجمل التفاصيل في اتجاهات ثلاث لخصت وعينت بدورها نماذج من الفقهاء الشيعة:

1. **اتجاه «إخباري»** ما لبث أن أضحى مدرسةً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، من أعلامه المؤسسين الميرزا محمد أمين الاسترابادي (توفي سنه 1614م). ومن أعلامه اللبنانيين العامليين الشيخ الحر العاملي (من قرية مشغرة توفي 1692م). ومن كتب هذا الأخير **الوسائل** و**أمل الآمل**. والمنهج المفضل عند الإخباريين، ألركون إلى أحاديث الأئمة المعصومين وأخبارهم، فهي وحدها «التي تعصم الخطأ» ولا يأخذون «بحجية العقل». لا شك أن هذه المدرسة وقعت في المحافظة الشديدة، ولكن محافظتها كانت وبطريقة ما نوعاً من الممانعة لعقل السلطة المستبدة. (تراجع مثلاً سيرة العاملي ومقدمته لكتاب **أمل الآمال**) حيث يُعبِّر عن حنين - وهو في أصفهان - إلى موطنه جبل عامل، «حنين» يعبر أيضاً عن توقه للخروج من إيران (المركز السلطاني) وعن حماسه الكبير للتأريخ لعلماء جبل عامل - وهو موضوع كتاب **أمل الآمل** حيث يعبر صاحب الكتاب عن نزعة اعتزاز بمنطقة جبل عامل حيث برز فيها آنذاك مئات العلماء.

2. **اتجاه أصولي - إصلاحي** (والمقصود بالأصولي استخدام الفقيه لعلم أصول الفقه من أجل الإجتهاد وليس المعنى الذي شاع في الأدبيات السياسية المعاصرة اليوم كترجمة لمصطلح «فونداموتاليسم» الأجنبية)..

وقد شدّدنا على صيغة الإصلاحية لهذا الإتجاه الأصولي، تمييزاً له عن بعض «الأصوليين» الذين استخدموا منهج علم الأصول في خدمة الشاه كنور الدين الكركي (توفي 1534م) ومحمد باقر المجلسي (توفي سنة 1700م). «الأصولية الإصلاحية» التي نقصدها تتمثل بفقهاء مستقلين من نماذجهم المؤسسة زين الدين بن علي المعروف بالشهيد الثاني (توفي 965هـ/ 1558م) وهذا الفقيه يُعتبر المؤسس للإصلاحية الشيعية اللاحقة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن

العشرين، وهو فقيه عاملي أبى أن يذهب إلى إيران، وأصر أن يبقى ويكتب ويعلم ويفتي في قريته العاملية اللبنانية جبع (جباع) ويدرس باذن من السلطان سليمان القانوني في المدرسة النورية في بعلبك. ومعروف من سيرته أنه كان مُقرِّباً ما بين المذاهب ويفتي أهل جبل عامل (الشيعة) وأهل صيدا (السنة)، وفقاً للمذهب الذي يقلدوه. ذهب ضحية وشهيداً للصراع العثماني - الصفوي في وشاية حاكها موظفون حاقدون على انفتاحه وزهده وقرب الناس اليه.

3. **اتجاه نقدي عرفاني واجتماعي**: من نماذج هذا الإتجاه الذي أضحى تياراً في الثقافة الشيعية نذكر:

- **الملا صدر الدين الشيرازي** المعروف بالملا صدرا (توفي سنة 1640م) تشبّع بالفلسفة الصوفية والحكمة العرفانية، فوقف موقف الناقد والرافض للثقافة الفقهية السائدة في أصفهان، اعتزل في زاوية قرب قم، يقرأ ويكتب ويتأمل، وصولاً إلى تأسيس مدرسة جديدة (مدرسة شيراز). يرى من أرّخ له من الباحثين الكبار (هنري كوربان) أن ثوابت أربع كان يلتزم بها ويطالب تلامذته بها: الإمتناع عن السعي نحو الإثراء، الإمتناع عن المطامع الدنيوية وعن أي وصولية، الإمتناع عن منهج الإستتباع الفئوي في عملية التقليد، والإمتناع في الوقت نفسه عن أي شكل من أشكال الفكر الرافض الذي يؤدي إلى المعصية.
- ومن نماذج هذا الإتجاه النقدي أيضاً: **بهاء الدين العاملي** (توفي سنة 1622م): في ثقافته وعيشه عرفان وزهد، ولكن يمتاز عن الملا صدرا، بثقافة إجتماعية واسعة وبخبرة حصّلها من خلال رحلاته الكثيرة التي لا تهدأ ومن خلال احتكاكه بالناس وبكل الطبقات من الفقراء والدراويش والأحياء والأسواق الى فقهاء البلاط الى الشاه نفسه... هذا الى جانب علمه بالرياضيات والهندسة. موقفه النقدي الإجتماعي يتجلّى في كتابه **الكشكول** حيث يسخط على الفقهاء الذين يعملون في خدمة السلطان، (وهي محنة عاشها بهاء الدين على مستوى التجربة الشخصية)، وفي

كتابه **القط والفأر** حيث يستخدم لسان الحيوان لينقم على النفاق والتدين الكاذب. (ترجمت هذا الكتاب الى العربية دلال عباس).

لقد خبر بهاء الدين العاملي تجربة القرب من السلطان - إذ عين شيخاً للأسلام ولم يعتد بهذه الوظيفة. وخبر حال الفقراء وحال البلاد العربية والإسلامية ومجتمعاتها عبر رحلاته الدائمة فكانت النتيجة عدم اهتمام بالوظيفة الرسمية وندم شديد على اشتغاله في أصفهان.

من أخبار سيرته أنه وصل خبر الى الشاه عباس مفاده أن بهاء الدين يذهب ليلاً الى بيوت المعوزين والمحتاجين، فرأى الشاه عباس في مجلسه أن يلفت انتباه الشيخ بلباقة الى أن هذه الزيارات لا تتناسب مع مكانة شيخ الإسلام، فقال له «لقد سمعت أن أحد كبار العلماء يكون مع الفقراء والأرذال في أكواخهم وهذا أمر غير لائق، فأجابه الشيخ: هذا أمر غير صحيح، فأنا كثيراً ما أكون في تلك الأماكن ولم يحدث أن رأيت أحداً من كبار العلماء هناك».

ومن أخبار سيرته أنه كتب في أواخر حياته:

«لو لم يأت والدي من بلاد العرب الى بلاد العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم، لكنه طاب ثراه أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتسبت أخلاقهم الرديئة واتصف بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الإختلاط بأهل الدنيا إلا القيل والقال والنزاع والجدال، وآل الأمر الى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مجاراتي كل خامل» (من بحث محمد التونجي: **بهاء الدين العاملي أديباً، شاعراً، عالماً**، دمشق 1985).

كان لا بد من العودة الى التاريخ، كمدخل لمتابعة اتجاهات الفقه الشيعي في المرحلة اللاحقة الحديثة والمعاصرة. فقد اخترنا في هذا المدخل نماذج من فقهاء الشيعة وفي مرحلة تأسس فيها دولة شيعية هي الدولة الصفوية، والملاحظ أن الواحد منهم كان جزءاً من تيار ومنهج وثقافة، كما شكل بنصوصه ومواقفه مرجعية تأثير في ما سيأتي. هذا دون أن نغفل طبعاً السياقات التاريخية الجديدة وتأثيراتها لناحية فعل التحديات ونمط الإستجابات فيما بعد والتي عبّرت عنها

على امتداد القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين أفكار النهضة الإسلامية الحديثة وبرامجها ومشاريعها في أنحاء العالم الإسلامي، ولا سيما في الدوائر الإقليمية التالية: إيران وتركيا والبلاد العربية.

وفي هذا السياق الإسلامي العام شكلت الإصلاحية الشيعية الجديدة المتمركزة بصورة خاصة في النجف والتي كان لها امتداداتها وتعبيراتها في كل من إيران وجبل عامل (جنوب لبنان) جزءاً لا يتجزأ من ذاك النهوض الفكري الإسلامي الذي نقرأ معالمه وتجلياته في أدبيات كثيرة ومواقف عديدة لمراجع شيعية واكبت عملية الإصلاح التي طالب بها الإصلاحيون الإيرانيون والعرب والأتراك. وكان محور هذه المطالبة يتركز على إصلاح الدولة ومؤسساتها، وبالدرجة الأولى يتركز على آلية تحويل الدولة السلطانية ذات الحكم الفردي الى نظام ملكي دستوري يقوم على التمثيل البرلماني وحقوق المواطنة. كان الهم الإصلاحي الأساسي كما سنرى لدى مراجع إسلامية كبرى ومن ضمنهم مراجع الشيعة من الإصلاحيين هو بناء الدولة على قاعدة دستورية تمثيلية، ولم يكن هم الفقيه الشيعي كيف يصل الى نصاب الدولة كسلطة سياسية مشاركة أو حاكمة بصورة مباشرة، وكما ستؤول اليه نظرية ولاية الفقيه كمرادف لحكومة اسلامية في أدبيات الإمام الخميني وثورته. بل ثمة مسألة إصلاحية كبرى شغلت فكرهم: بناء الدولة الدستورية، وإصلاح المجتمع دون المطالبة أن يكون الفقيه حاكماً أو مشاركاً مباشراً في مناصب الدولة.

من أبرز المصلحين العرب اللبنانيين في المجال الإجتماعي والتربوي والثقافي السيد محسن الأمين. ومن أبرز الإصلاحيين الدستوريين العالم الإيراني النجفي الميرزا حسين نائيني الذي كان لآرائه الفقهية تأثيرٌ كبير في إيران كما في النجف، وكما أيضاً في لبنان من خلال ما أشاعته ثقافة مجلة العرفان العاملية في النصف الأول من القرن العشرين.

II
الإصلاحية الشيعية الحديثة

أ- بناء الدولة الدستورية كتعبير عن شرعية «الأمة»:

مثال الميرزا حسين نائيني

على امتداد الربع الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، تميز وعي النخب الإصلاحية في البلاد العربية والإسلامية بنمو وعي تاريخي ذي وجهين: وجه قومي وطني يشدّد على استقلال دولها وأممها عن الدول الأوروبية (الإستعمارية) ووجه اجتماعي وسياسي وثقافي يشدد على محاربة الإستبداد الداخلي عبر المطالبة ببناء دول دستورية لتقييد الحاكم - الفرد «بمشروطة» (وهو التعبير الذي ساد آنذاك للإشارة الى الدستور) وتحقيق سيادة (الشعب أو الأمة) عبر تحويل «الرعية» الى مواطنين، وتمثيل الشعب بمجلس منتخب، ومشاركة السلطان السلطة بحكومة تخضع لرقابة المجلس، إلى آخر ما ينص عليه الفكر الدستوري العالمي من مبادىء وقواعد والتي كانت النخب قد اطلعت عليها بفعل الإحتكاك والإقتباس والمقارنة والتي أدت إلى نوع من «التنبّه» الى ما آل اليه وضع المسلمين من جهة، بسبب الإستبداد ووضع الأوروبيين من جهة أخرى بسبب الحريات. وحال «التنبه» - وهو تعبير يتردد في نصوص النخب المحلية آنذاك - هو الحال الذي يلخص بالمقارنة وضعيتين في العالم: وضعية التقدم الذي عُبّر عنه بمصطلح «الترقي» آنذاك ووضعية «التأخر» الذي عُبّر عنه بمفردات «الركود» أو «الفتور». أما النخب الإصلاحية فقد ضمّت آنذاك مثقفين

ليبراليين وديمقراطيين، ورجال أعمال وضباطاً، ورجال دين (علماء).

ولم يكن الخلاف المبدئي والفلسفي بين نظرة الديني-الإصلاحي ونظرة الليبرالي العلماني، ليمنع الإلتقاء معاً والسير في طريق واحد مشترك هو طريق إقامة الدستور، أي بناء الدولة أو الدول الدستورية في العالم الإسلامي. نذكر مثالاً على ذلك، مثال العلاقة الإيجابية في هذا المجال بين فرح أنطون الليبرالي ومحمد عبده (الإصلاحي الديني) والتي تجاوزت على الصعيد العملي خلافهما حول عقلانية ابن رشد لتلتقي عملياً وتاريخياً في خطط وبرامج التغيير والإصلاح في المجتمع والدولة. وهذا التلاقي العملي من أجل الإصلاح عبّر عنه أيضاً كتابا الكواكبي **طبائع الإستبداد** و**أم القرى** وخاصة الكتاب الأخير حيث تصوّر الكواكبي أو شهد بالفعل اجتماعاً انعقد في مكة، وقد ضم اصلاحيين من شتى مراكز العالم الإسلامي ومن شتى الإتجاهات والمدارس الفكرية. وكان الهم الأساسي والسؤال المركزي لدى الجميع كيف نبني دولة مدنية دستورية من خارج الحلف القائم بين شعبتي الإستبداد: الإستبداد السياسي والإستبداد الديني.

هذا الهمّ تجاوز حيز القوميات المتعشة آنذاك في العالم الإسلامي، ليطرح بالحاح أولوية الدستور: أي أولوية العمل من أجل إسقاط الإستبداد أو الحد منه، وقد عمّت الفكرة عواصم ومراكز العالم الإسلامي.

ولم يكن الفقه الشيعي، ولا سيما في مركزه المستقل، النجف، بعيداً عن هذه الأفكار.

كانت التجربتان الدستوريتان في كل من إيران والدولة العثمانية قد خلقتا سجالاً فقهياً سياسياً غنياً. وكانت النجف مسرحاً مشتركاً لتداعيات التجربتين الدستوريتين. الدستور العثماني الذي أعلن في العام 1908، والدستور الإيراني الذي فرضته الحركة الشعبية على الشاه في العام 1906. وإذ كان الفقه السني العربي قد جهد في إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى، في مواجهة (الحزب الحميدي) الذي اعتبر الدستور «انتهاكاً» للشرعية، فان فقه الإمامية قد شهد هو أيضاً وفي خط المبادرة التي اتخذها آية الله كاظم الخرساني

في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يوجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية في مبدأ البحث عن السياسة العادلة في زمن غيبة الإمام. هذا دون أن يعني أن الإتجاه الآخر المعادي للدستور قد رمى بسلاحه. لقد انقسم الفقهاء الشيعة آنذاك (وفقاً لمصطلح تلك المرحلة) بين «أهل المشروطة» (أي الدستور) وبين «أهل المستبدة» أي (الملكية المطلقة). ويعكس السجال من جانب أهل المشروطة غنى فكرياً في الكتاب الذي وضعه الميرزا حسين نائيني حوالي 1909 بعنوان: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

يقدم النائيني دفاعاً «أسلامياً» عن مبدأ الدستور الذي هو في صيغته التمثيلية «مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم - كما يقول النائيني - مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين.

ويرى النائيني أن الإستبداد يقوم على شعبتين من العبودية. «معبودية السلطان (التي) هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية، كذلك يكون الإنقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة»...و«الإستعباد في القسم الأول مستند كما يقول الى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس» ويرى أن علاج القسم الثاني أصعب وأعسر، وهما على كل حال حالتان متآلفتان متكاملتان: يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الإستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوُّم احداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً».

والنائيني في مقالته هذه، يشن هجوماً عنيفاً على «علماء السوء» من خلال تلميحه لتفسير الإمام الصادق لقوله تعالى: «ومنهم أميون ولا يعلمون...» وهو بهذا يستعيد موقف الإمام الصادق عندما شبّه موقف المقلدين العوام لعلماء السؤ، بموقف اليهود من أحبارهم.

ويرى أن «مساواة الأمة مع شخص الوالي» أي السلطان هي «مساواة في الحقوق وهي مساواة في الأحكام، وهي مساواة في الحقوق، وهي مساواة في الأحكام،

وهي مساواة في التقاص والمجازاة». ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية - تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتها بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الإستبدادية أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكلفة بالإحتفاظ على شجرة الإستبداد الخبيثة-باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً - عدم الإصغاء للخطاب الشريف: ولا تلبسوا الحق بالباطل.. وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين (الحرية والمساواة) اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليهما حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة»، وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم» بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب على تتبع هذه الطرق الصالحة».

ويتصدى النائيني لحجج من يسميهم «بالمتعممين» ويتهمهم بتجهيل الأمة الإيرانية واستغفالها «بمقتضيات دينها وضروريات مذهبها»، فيصفهم «بعلماء السوء ولصوص الدين ومضلي ضعفاء المسلمين...».

وبعد أن يشدد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الإستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل الى التبرير الفقهي للحياة الدستورية من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني-شيعي حول هذه الصيغة، فتطلّب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية، يوجب في زمن الغيبة «تحديد السلطنة لترك التحكمات والإستئثارات». يقول:«وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والإستئثارات - مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين،... وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً...».

لا ينطلق النائيني من أوجه الخلاف والأختلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الإستبداد في السلطنة، وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى السلطنات «السنية» ولدى السلطنات «الشيعية» على السواء، حسب رأيه.

«وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها: عبارة عن قصر الإستيلاء الجوري وتحديده، والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين وليس هو كما يتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة».

وصيغة الشورى كما يفهما النائيني لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفرضه «نيابة الإمام» والذي يتمثل بالقيام «بالوظائف الحسبية مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»، يندرج في نظام شوري حيث «تتحقق الشوروية المالية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط...» بل مع «عموم الأمة». يقول: «ودلالة الآية المباركة «وشاورهم في الأمر» المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلّف بالمشورة مع عقلاء الأمة علـى هذا المطلب في كمال البداهة والظهور. حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاصاً خاصة».

إذن، ان الهيئة الدستورية والمتمثلة بالجمعيات العمومية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية، هي الصيغة الراهنة التي توصل لها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً «للمبادىء الطبيعية» و«القوانين الإسلامية» اللتين لا تناقض بينهما كما يرى النائيني. بل أن النظام الدستوري أصله في الإسلام النظام الشوروي (وفقاً للمبادىء الطبيعية) والنائيني هنا يشدد على المقولة التي رددها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردت الينا».

ان وجود هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحول الإستيلاء إلى جور. إنها نوع من «قوة ضابطة ورادعة ومسددة» كما يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر الشيعية القائلة بعصمة الإمام كما تتوافق مع وجهة النظر السنية. انها الإمكان الضروري في هذا الزمان: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم امكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى ومن وجهة اتصاف المتصدين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة

وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على اساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (تحديد السلطة وممارسة الشورى) إلا إذا استندنا على قوى رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة».

الهيئة الدستورية هي إذن «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناءً على اصول مذهبنا طائفة الإمامية (كما يقول النائيني) وبناءً على مذهب أهل السنة في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة».

وهذا الحل الدستوري الذي يدافع عنه النائيني في معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كل من إيران والدولة العثمانية آنذاك ضد الإستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني». هو «حل ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها ايران من جراء القمع والجور والإستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهددها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الإعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فانه يرى أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول الى نحوها العادل الثاني علاوة على سائر المذكورات موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين».

وعلى كل حال، ما لبثت هذه المعركة الفكرية، الفقهية التي خيضت في الوقت نفسه الذي خيضت فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخرساني في العام 1911.

على أن انخفاض الصوت الدستوري أمام الإنقلاب العسكري الذي قام به رضا خان في إيران، ثم أمام انكفاء ثورة العشرين العراقية والتي كان قد ساهم فيها فقهاء الشيعة مساهمة كبرى وقيادية، لم يكن ليعلن اختفاءً للإصلاحية الشيعية الجديدة. فنص النائيني الذي وضع في الأساس بالفارسية، كانت أصداؤه العربية في النجف تسري في الأوساط العلمية. إذ يبادر نجفي السيد

صالح الجعفري لترجمته للعربية. ثم تبادر مجلة **العرفان** (اللبنانية-العاملية) في العام 1930 لنشر فصول منه بعنوان «الإستبدادية والديمقراطية» وإلى هذا النص عدنا في استشهاداتنا الآنفة، وجدير بالذكر أن أعيدت طباعته بالفارسية في العام 1955 مع مقدّمة للسيد الطالقاني.

واضح من خلال النص وتداعياته وتأثيراته، أن الإصلاحية الدينيةآنذاك، سواء منها السنية أو الشيعية والتي كانت في حالتيها جزءاً من زمن النهضة العربي والإسلامي عموماً (هذا الزمن الذي سمّاه البرت حوراني بالزمن الليبرالي) لم تكن لتطالب أو تفكر بدولة اسلامية على غرار ما آل اليه بعض الفكر الإسلامي السني في صيغة «الحاكمية الإلهية» التي روّجتها أدبيات الإخوان المسلمين ولا سيما أدبيات السيد قطب أو على غرار ما آل اليه الفقه الشيعي في صيغة ولاية الفقيه المطلقة التي أسست لها أدبيات الإمام الخميني لاحقاً.

النتيجة أن الفقيه الإصلاحي لم يكن في مشروعه الإصلاحي يطالب بمشاركة في نصاب الدولة أو في وظائفها. ناهيك عن المطالبة بحكمها بشكل مباشر.

الخلاصة أن ثمة فقهاء من حصر دوره كمرجع تقليد محافظ في حقل العبادات والمعاملات فقط، شأن السيد محسن الحكيم أو السيد الخوئي، مع اهتمامات واسعة بمؤسسات الإصلاح الإجتماعي، كالمكتبات ودور الرعاية الإجتماعية ولكن دون تدخل مباشر في الشأن السياسي.. وثمة من تخطّى هذا الدور ليقارب السياسة من موقع الناقد أو الناصح أو صاحب الرأي أوليدفع بالإصلاح الإجتماعي إلى السياسة ولكن دون أن يتماهى معها أو يدمجها بالدين أو أن يؤسس لها على المعتقد الديني.

في هذا الخط من الإصلاحية الشيعية الجديدة، يندرج لبنانياً كل من موقع السيد محسن الأمين، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد موسى الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين. وكل هؤلاء ومعهم آخرون، في كل من إيران أو العراق أو لبنان، لا يقولون بولاية الفقيه المطلقة التي قال بها الإمام الخميني. بل على العكس لهم رأي آخر ومخالف للخميني في الدولة والأمة والمواطنة.

ب – الإصلاح الإجتماعي: مثال السيد محسن الأمين

العلامة المجتهد السيد محسن الأمين هو من المراجع التي انتظمت وساهمت في رسم معالم مدرسة فكرية من مدارس عصر التجديد والنهضة في تاريخ العرب والمسلمين. هذه المدرسة نقرأ تجلياتها في مركزين إسلاميين كبيرين هما الأزهر والنجف. في الأزهر نقرأ تجلياتها مع الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية الكبرى، وفي النجف مع سلسلة من الفقهاء، الذين نتعرف على أسمائهم في زمن انتفاضة التبناك والثورة الدستورية في إيران، ثم الإنتفاضة الشعبية في العراق أمثال حسن الشيرازي، وكاظم الخراساني، وحسين نائيني وآخرين...

والسيد الأمين علم من أعلام هذه المدرسة التي ربطت عملية الإجتهاد بالإصلاح ورأت الإجتهاد الموصل إلى الإصلاح حالة من حالات الجهاد والفريضة. أمّا دائرة تحركه من أجل الإصلاح فانطلقت من النجف وجبل عامل ودمشق لتشمل العالم الإسلامي برمته.

وإذ نستحضر اليوم بعضاً من معالم هذه السيرة، فإنما نستحضرها من ضمن المنهج الذي نفهمه منهج التواصل الفكري والذي لا يقف عند مرحلة مقدساً ومحنطاً، ولا يقفز عنها ملغياً ومزدرياً، بل يتعامل معها ومع رموزها وأعلامها تعاملاً تاريخياً يقوم على الفهم واحترام الرأي وتفسير خصوصيته.

ولا بد- وأنا أشير إلى أهمية الدراسة التاريخية وفائدتها- أن أنوه بدراستين قدمتا بإشرافي في الجامعة اللبنانية في قسم الدراسات العليا عن فكر السيد الأمين هما: دراسة الشاعر محمد علي شمس الدين حول فكر الإصلاح عند السيد الأمين ودراسة السيدة سميرة حسون حول فكره التربوي. كما أنه يسعدني أن أنوه- بالمناسبة- بفضل العلامة المرحوم الأستاذ حسن الأمين، في ترشيده وخدماته لهذه الدراسات ولغيرها في مجال البحث العلمي.

وإذ خرجت بانطباع مفاده أن دراسة أكاديمية لا تستطيع وحدها، الإحاطة بجميع المجالات التي اهتم بها السيد في كتاباته الغزيرة – والتي توزّعت على قطاعات واسعة من المعرفة من فقه وعلم أصول وتاريخ وأدب واجتماع، فإني

أتساءل اليوم: ماذا يمكن أن أقدم عن هذا الفقيه والمفكر في مداخلة كهذه؟.

لعل وقفة تأملية في بعض مواقف السيد وأقواله تساعد الباحث على استخلاص وجهة في المنهج وموقع في الإتجاهات الفكرية، في زمن شهد استجابات شتى للتحديات التي عصفت في العالم الإسلامي آنذاك، وتحديداً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. فالسيد هو شاهد قرن من الزمن تقريباً، قرن توزع على قرنين حاسمين في تاريخ العالم.

ولعل استخلاص وجهة السيد في منهجه واستبيان موقعه في اتجاهات عصر النهضة العربية والإسلامية – يتطلبان دراسة مستفيضة لنصِّه ومواقفه ومع هذا فإن نظرة تأملية-كما أشرنا- في أهم معالم سيرته تقودنا إلى دلالات غنية في حقول المنهج الفقهي والعمل السياسي، والعمل التربوي والعلمي.

ولعله جاز لنا أن نوزع هذه الدلالات في حقول ثلاثة، لا تزال هي الحقول نفسها التي يحرث فيها الفكر والعمل الإسلاميان حتى اليوم.

1. حقل الوحدة الإسلامية: فنسائل أنفسنا عن موقف السيد – ومفهومه كفقيه للوحدة الإسلامية؟
2. حقل العلاقة بين الدين والسياسة: أن نتساءل عن رؤيته لحدود هذه العلاقة وحجمها وعن طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطان.
3. حقل التربية والعلم والدين، والسؤال: كيف طالب السيد بدخول زمن المعاصرة مع التصدي للسياسة الإستعمارية وتجديد الثقافة الإسلامية في آن واحد.

1. الموقف الوحدوي أو مفهومه – كفقيه – للوحدة الإسلامية

كان للفقه في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي، دور أساسي في الوحدة المسلكية والإجتماعية والنفسية لدى المسلمين. كان ذلك أيام كان الفقه علماً مرتكزاً على الإجتهاد، حيث يبرز إمام مجتهد كبير في علمه ومسلكه وعدله، فينشأ مذهب له أتباع ومقلدون. أما حينما وقعت المذهبية الفقهية في شباك التوظيف

السياسي للسلطة، فإن قطاعاً واسعاً من الفقه والفقهاء، ساهم من حيث يدري أو لا يدري، في عملية التجزئة السياسية التي أصابت المسلمين وفقاً لخطوط نشأة السلطنات وحاجة هذه الأخيرة لتبرير شرعيتها.

ولم يعدم التاريخ بروز فقهاء ساروا على الخط الأول في فهمهم للفقه علماً منفتحاً وللمذهب على أنه اختيار حر وتقليد واع، لا على انه مذهب مغلق وتقليد إلزامي، فحافظوا على استقلالية الدين من أن يتحول إلى مجرد ايديولوجية للدولة السلطانية أو لأقلية مذهبية، فاستحقوا عبر ذلك الجهد العلمي وتلك الإستقلالية المسلكية الجهادية أن يصبحوا مراجع تقليد، أو ضمائر تختزن آلام الجماعة وآمالها.

وهؤلاء المراجع _ تعاملوا مع المذاهب الفقهية على أنها اجتهادات فقهية، فإن انتمى أحدهم إلى مذهب - فإنه ما كان ليطلب التقليد من عامة المسلمين لنفسه أو لمذهبه. نعرف من هؤلاء زين الدين بن علي المعروف بالشهيد الثاني (توفي 965هـ 1558م) ومعروف عن هذا الأخير أنه كان يدرّس في المدرسة النورية في بعلبك الفقه على المذاهب الخمسة، وأنه كان يبني منزله ويعتني بكرمه ويحتطب ويعيش من تدريسه. هذا النموذج الفقهي يتردد في أدبيات السيد محسن الأمين، يتردد كخبر تاريخي في **الأعيان**، و**الخطط**، ويتردد كنموذج حي في سيرة السيد ومواقفه.

وخبر الرجل الذي قصد السيد بداعي إعلان تشيعه معروف. وخلاصته أن رجلاً جاء وقال له أريد ان أكون جعفرياً. وبعد أن بيّن له (السيد) عدم الفرق بين السني والشيعي فلم يقتنع، قال له: قل لا إله إلا الله محمد رسول الله، فقالها، فقال له: أصبحت جعفرياً.

ولا شك أن خلفية هذا الموقف لدى السيد هي في نظرته الواسعة والمنفتحة إلى الدين الإسلامي التي ترى أن إمامة الأئمة الإثني عشر ليست من ضروريات الدين - بل من ضروريات المذهب.

ومن أقواله المشهورة في هذا المجال «لم نزل نتخاصم على شرعية الخليفة حتى صار المندوب السامي الفرنسي خليفتنا».

ولعل هذا القول - الموقف يختزن من المعاني والدلالات على مستوى علم الكلام والعقائد والسياسة والتاريخ، ما يعبر عن حقيقة تطمح أن تتجاوز الذاكرة التاريخية الإسلامية الإنقسامية، لتوحدها في الحاضر، وانطلاقاً من تحديات يطرحها على المسلمين الزمن الإستعماري الذي اصبحت فيه انقسامات الماضي في الذاكرة والتراث والمعاش ظواهر معيقة، لحركة النهوض والوحدة.

فالسيد كان يعي خطورة الإنقسامات الطائفية والمذهبية - وكان يعي ويفطن لأساليب السياسة الإستعمارية التي لجأت إلى الذاكرة التاريخية السلبية عن المسلمين تحييها، وتثير كوامن الصراع فيها من خلال التلويح بجاذبية السلطة والدفع للتنافس على اكتساب مواقعها هنا وهناك.

وما يرويه السيد محسن الأمين عن «بعض ما جرى (له) مع الفرنسيين» في سيرته، يقدم مثالاً لمرجعية دينية تعي تماماً دورها في التصدي لمثل تلك الأساليب. ولعله من المفيد أن نترك السيد يحدثنا بقلمه عما جرى حول موقفه من قانون الطوائف يقول: «أصدر الفرنسيون قانون الطوائف بما لا يوافق مصلحة المسلمين ويخالف نص الشرع الإسلامي، فعارض في ذلك جملة من علماء دمشق بالغوا في المعارضة فأوقف القانون وأصدر الفرنسيون بلاغاً بأن وقفه يشمل السنيين من المسلمين فقط - فقدمت بذلك احتجاجاً للمفوضية الفرنسية باللغتين العربية والفرنسية، قام الفرنسيون له وقعدوا ونشرته الصحف وهذا نصه:

«إلى فخامة المفوض السامي في بيروت، لقد سمعتم الإحتجاجات الصاخبة التي قام بها المسلمون عموماً في مشارق الأرض ومغاربها على القرار ذي الرقم 60 المسمّى بقانون الطوائف وعلى تعديله ذي الرقم 164 عن المفوضية العليا لأنهما مناقضان مناقضة صريحة لتعاليم دينهم وأحكام شريعتهم التي نصّ على احترامها حتى صك الإنتداب والذي سبب هذه الثورة الفكرية في البلاد، ولم نكن نحن المسلمين الشيعيين بأقل استنكاراً لهذا القرار الذي يسيء إلى حرمة الأديان السماوية كافة - لأننا من أشد أبناء الشريعة المحمدية تمسكاً بتقاليدها وحرصاً على تعاليمها. لذلك استغربنا ما جاء في خطاب فخامتكم في الراديو من تفريقكم بين

طوائف المسلمين. هذا التفريق الذي ينكره المسلمون أجمع، ونستغرب قصدكم توقيف مفعول القرار على الطائفة السنية وحدها واستثناءكم بقية المسلمين من ذلك».

«فأنا بصفتي الرئيس الروحي للطائفة الإسلامية الشيعية في سورية ولبنان أرجو فخامتكم أن تحيطوا علماً باستنكار المسلمين الشيعيين عامة لهذا القرار ولهذه التفرقة المصطنعة بين المسلمين».

وهكذا، ومن خلال هذه المواقف نستنتج أن الخلافات الفقهية داخل الجماعة الإسلامية ينبغي ألا تؤثر في رأيه على وحدة الأمة على مستوى العقيدة والحضارة، ولا على مصلحة المسلمين على مستوى الإقتصاد والسياسة والإجتماع.

فالخلاف الفقهي ينبغي أن يظل في حدود الرأي في الأوساط العلمية ولا ينسحب إلى العامة ليصبح عصبية مذهبية تغذي موقفاً سياسياً فئوياً، أو يغذيهما هذا الأخير فينفخ في ضرامها، كما يقول، بسبب الجهل أو الغرضية.

إن وحدة الأمة لا تتمثل في موقف فقهي واحد تتبناه دولة سلطانية فتدعي شرعية تمثيلها للأمة من خلال واقع «البيعة القسرية».

ولا تتمثل أيضاً في موقف فقهي واحد يتبناه تيار سياسي أو جماعة، فيعطون «لاجتهادهم» صفة الإطلاقية.

هذا الإشكال يقودنا إلى قراءة حقل العلاقة بين الدين والسياسة عند السيد محسن الأمين.

2. نظرته إلى حقل العلاقة بين الدين والسياسة:

لم يكتب السيد محسن الأمين في الفقه السياسي بصورة مباشرة. إذ لا نجد في كتاباته نظرية سياسية حول الدولة والحكم وطبيعة السلطة وعلاقة الفقهاء بها. ولعل هذا اللاهتمام بالنظرية السياسية للدولة هو صفة عامة نجدها لدى معظم فقهاء الشيعة، قبل منتصف القرن العشرين، غير أن هذه الصفة العامة لم تمنع تبلور موقف فقهي عملي حيال الدولة القائمة يتحرك وفقاً لسلوك الحاكم عدلاً أو

ظلماً... فعدالة الحاكم كانت معياراً لمواقف الفقهاء المستقلين. هذا الموقف العملي ما لبث أن تحوّل إلى خط فكري في أواخر القرن التاسع عشر مع زعامة السيد حسن الشيرازي لإنتفاضة التنباك في إيران، وريادة الشيخ كاظم الخراساني للثورة الدستورية في الأعوام 1906-1911.

إذ مع الثورة الدستورية التي شارك فيها العديد من المراجع والعلماء تبلور موقف فقهي حاول البعض أن يعبر عنه بصيغة النظرية السياسية الإسلامية التي ترى في النظام البرلماني والدستوري نظاماً متوافقاً مع الإسلام... فكما فعل بعض فقهاء السنة أمثال محمد عبده ورشيد رضا باعتبارهما الشوروية معادلة للبرلمانية والعمل الديمقراطي، كذلك فعل أحد فقهاء الشيعة حسين النائيني عندما أصدر كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** في خضم الثورة الدستورية في إيران. معتبراً أن الصيغة الدستورية البرلمانية تمثل إرادة الأمة وهي شرط للحد من ظلم الحاكم وهي الصيغة الممكنة تاريخياً وإنسانياً، طالما تعذّر وجود إمام معصوم في زماننا.

هذا المناخ الفكري - السياسي هو الذي ساد أجواء النجف في مطالع القرن العشرين، وهو الذي سيعين لفترة طويلة في تارخنا المعاصر حقل العلاقة بين الفقه والسياسة، أو بين الفقهاء والعمل السياسي. ففي إطاره قام العديد من الفقهاء بدور قيادي في الثورة العراقية الكبرى، في عام 1920، وفي ظل استمرارية هذا المناخ شهدت النجف بروز مراجع ترى العمل السيسي والإجتماعي والتربوي حقلاً للإصلاح والنهوض بالشعب.. وفي هذا المناخ برزت في العالم الإسلامي أسماء لامعة: كالسيد محسن الأمين، والسيد محسن الحكيم، والسيد محمد حسين كاشف الغطاء...

لقد وقف السيد الأمين الموقف الذي يليق بمرجع كبير، ووفقاً للتقليد التاريخي الذي نشأت عنه المرجعية، وهو أن الزعامة أو الرئاسة هي نتاج وتتويج طبيعي لعلم واجتهاد وعدل وتقوى، لا يتوسل لها بالسياسة ولا بالوظيفة ولا بالمال ولا باستدراج الألقاب.

ووفقاً لهذا المنطق نفهم موقفه الرافض والحازم عندما عرضت عليه المفوضية

الفرنسية منصب رئيس علماء الشيعة في لبنان وسورية، مع ما لهذا المنصب من «صلاحيات» في الإفتاء وإدارة الأوقاف. إذ كان رده: «إني موظف عند الله فلا يمكن أن أكون موظفاً عند المفوض السامي».

وهذا التعالي عن الوظيفة الزمنية لدى الإدارة الأجنبية، لم يكن ليعني لا مبالاة بشؤون الناس وحياتهم... كما أن اعتبار نفسه «موظفاً» عند الله، لم يكن ليعني استخدام مفهوم الحق الإلهي في السلطة وبالصيغة التي شاع فيها بتأثير المفاهيم القديمة في الدول السلطانية من عباسية وصفوية وعثمانية. فالوظيفة عند الله هي خدمة للجماعة بأخلاقية رسالية وجهادية، ولا تعفي الفقيه - المرجع من تحصيل كسبه بالعمل المنتج، كما لا تعفيه من الإلتزام بحل مشاكل الناس الحياتية والحفاظ على كراماتهم وقيمهم في ديارهم وأوطنهم. بل على العكس، إن السيد يفهم الوظيفة عند الله التزاماً بهذا كله ومن هنا تأتي فعالية النصح والإرشاد والتوجيه من موقعه في العمل السياسي الإجتماعي وليس من موقعه كموظف قائد لحزب أو مرشد لدولة.

لقد كان للسيد - كما هو معروف - علاقات وثيقة مع زعماء الكتلة الوطنية في سوريا. إذ كان هؤلاء يترددون على مجلسه ويصغون لأرائه وأفكاره واقتراحاته. ومن توجيهاته التي كان لها فعالية قصوى في العمل السياسي الوطني اقتراحه على الكتلة الوطنية مقاطعة «شركة الجر والتنوير الفرنسية»، وتفصيل ذلك ما يرويه بقلمه يقول: «واختلفت شركة الجر والتنوير الأجنبية مع الأهالي في دمشق. وكان عندي ليلة فريق من زعماء الكتلة الوطنية. فقلت ما بالنا لا نقاطع هذه الشركة الأجنبية؟ لقد أماتت الدولة العثمانية عواطف الشهامة والشمم في كبرائنا. فكان الوالي إذا جاء إلى هذه البلدة ومر بأحد الأكابر وسلّم عليه يأتي إلى أصحابه فيقول له مفتخراً: الوالي اليوم ضرب لي تمني - وأغنياؤها وكبراؤنا اليوم دخلهم الشهري مئات الليرات الذهبية، فإذا دفعوا منها في الشهر عشر ليرات سورية لا يرونها شيئاً، فيدخلون الدار ليلاً ويجلسون على الأسرة والأرائك ويفتلون زر الكهرباء فتضيء الدار كأنهم في النهار يرون ذلك

هو اللذة والسعـادة، ولا يبالون بتحكم شركة الكهرباء الأجنبية بهم. ذلك لأنها قد أماتت منهم عاطفة الشمم والإباء. ولو كان فيهم شمم وإباء لآثروا «النواصة» على ضياء الكهرباء ولم يرضوا أن تتحكم بهم هذه الشركة الأجنبية. فقال لي بعض الجالسين، لو ألقيت هذا الكلام في مجتمع من الناس، قلت أنا ما تعودت أن ألقي كلاماً في المجتمعات - ولكن أنتم بلغوه عني. وفي اليوم الثاني قاطع الناس الشركة مقاطعة تامة وأحرقوا بعض عرباتهم ولم يعد يركب فيها أحد».

ويعلق الستاذ حسن الأمين، ناشر سيرة السيد: «أنتجت هذه المقاطعة الإضراب الخمسيني المشهور في سورية الذي اضطر معه الكونت دي مارتل المفوض السامي الفرنسي إلى النزول على رأي المواطنين».

إن هذا الكلام يعيد إلى أذهاننا فتوى السيد الشيرازي بتحريم التنباك أيام محمد علي شاه القاجاري، والتي أدّت إلى إضراب شعبي كان من نتيجته سقوط الإتفاقية الإحتكارية التي عقدها الشاه مع الشركة الإنكليزية. وكان السيد الأمين يحكي قصة هذه الواقعة مع دلالاتها السياسية الوطنية ليشير على رجال الكتلة الوطنية إلى أسلوب في العمل السياسي من شأنه أن يحرّر الإرادة الشعبية من نتائج السياسة الإستبدادية التي تغلغلت في السلوك والأخلاق بأشكال من الممالأة والتكاذب والخضوع والتراضي.

ولعل هذا ما عبر عنه أحد زعماء الكتلة الوطنية ورئيس الوزراء السوري سابقاً، لطفي الحفار، عندما قال فيه: «ولا أنكر أننا كنا نلاقي مثل هذا التأييد والتشجيع من بعض رجال الدين الآخرين على اختلاف المذاهب والطوائف الذين يستشعرون واجباتهم الدينية والدنيوية. غير أن ما كان يتمتع به الإمام العلامة السيد محسن من الزعامة والقوة والحب العميق من جميع من عرفه واجتمع اليه من إخوانه ورجاله وأبناء عشيرته وغيرهم. كانت هذه الزعامة والحب قوة لنا لمتابعة الجهاد والنضال دون تردد أو ضعف. وكانت مجالسه كلها التي نغشاها من حين إلى آخر مجالاً للدعوة الصالحة في وجوب التضامن والإئتلاف ونبذ السخائم

والخلافات والترفع عن الدنايا والإسفاف».

ولعل المجال الأوسع والأرحب الذي خاض فيه السيد معركة الإصلاح في زمن النهضة آنذاك هو المجال الإجتماعي وحقل التربية والتعليم.

3. حقل التربية والعلم والدين في المجتمع الإسلامي:

إن الظاهرة التي طغت على الحياة الإجتماعية والثقافية لدى عامة المسلمين فـي زمن السيد، ولا سيما في مرحلة احتكاكه الأول بقطاعات المجتمع الإسلامي في كل من جبل عامل والعراق وإيران والشام هي الظاهرة التي عبر عنها معظم المفكرين آنذاك بصفة الجهل، جهل المسلمين لعلوم دينهم وجهلهم لعلوم عصرهم. فعلوم الإسلام من فقه وعلم اصول وعلم كلام كانت أصبحت تكراراً لأخبار وروايات وأحاديث دخلها التزوير، فأضاف إليها ألواناً من البدع والخرافة والأسطورة. وأصبح الخبر مزيجاً من وقائع تاريخية ومن صور ابتدعتها المخيلة السلطانية، وأجهزتها الفقهية من أجل التعبئة السيكولوجية لدى عامة المسلمين، كما حصل أيام الحكم الصفوي في إيران، و لجأت اليها المخيلة الشعبية من أجل الإحتماء والتعويض النفسي عن الحرمان أو القهر أو المرض الذي تعانيه.

وكما حصل في قطاع طرق الصوفية في الدولة العثمانية، في مراحل تقهقرها، أو كما حصل في مجال الشعائر الحسينية في الدولة الصفوية والقاجارية. والمرجح أن الإرادة السلطانية والمخيلة الشعبية كانتا تتغذيان من منهج واحد، هو المنهج الذي يبثه وينشره في الأمة وعلى حد قول الشيخ حسين نائيني: «علماء السؤ أو شعبة الإستبداد الديني».

وبالنسبة لعلوم الزمن المعاصر لتلك الفترة، كان الغرب قد أنجز ثورته الصناعية التي ارتكزت بدورها إلى الثورة العلمية والفكرية التي عمت القرنين الثامن والتاسع عشر. كما بدت ان قوة الإستعمار لا تكمن فحسب في السياسة والحرب، بل أيضاً في المعرفة والتخطيط واستخدام العلوم. كل هذاشكل تحدياً للعقل الإسلامي الملاحظ والمقارن: تحدياً حصل في حقل الرؤية لحالتين

متعايشتين:

حالة الغرب وما هو عليه من قوة وبأس وعلم. وحالة الشرق الإسلامي وما هو عليه من ضعف ووهن وجهل. لقد لخصت هذه المقارنة صورة الوعي التي استقرت في ذهن المصلحين المسلمين آنذاك. فكان ردهم على هذا الإشكال المقارن، أن ما ينسب إلى الإسلام في الممارسة الشعبية والطقسية التي تندرج في التقاليد، ليس إسلاماً، فينبغي تجديد علوم الدين. وبأن ما ينعت به الغرب من صفات تهوين أو تهويل لا يصيب الحقيقة، فهو ليس، ملاكاً يحتذى وليس شيطاناً يرجم. ثمة ما هو مفيد ينبغي تعلمه من الغرب وفقاً لمصالح الشعوب الإسلامية.

ولعل هذه الصورة الموجزة تلخص رؤية كل من الشيخ محمد عبده والسيد محسن الأمين في منهجها الإصلاحي في المجتمع عن طريق تجديد الدين ونشر العلم.

ولا يتسع المجال هذا للإستفاضة في مواقف السيد وآرائه وأفكاره في هذا الحقل، فهي غنية وواسعة ومتعددة، سواء على مستوى النص أو على مستوى الممارسة.

والسيد يغنينا عن محاولة إيجاز توجهاته في الإصلاح إذ يوجزها بنفسه في سيرته بتوجهات ثلاثة عندما يقول: «وردنا دمشق في أواخر شعبان من سنة (1319هـ/ 1901م) في أواخر الخريف، فوجدنا أمامنا أموراً هي علة العلل ولا بد في لإصلاح المجتمع من النظر في إصلاحها:

1. الأمية والجهل المطبق فقد وجدنا معظم الأطفال يبقون أميين بدون تعليم وبعضهم يتعلمون القراءة والكتابة في بعض الكتاتيب على الطراز القديم.
2. وجدنا إخواننا في دمشق متشاكين منقسمين إلى حزبين بل إلى أحزاب وقد أخذت منهم هذه الحزبية مأخذها.
3. مجالس العزاء وما يتلى فيها من أحاديث غير صحيحة وما يصنع في المشهد... من ضرب الرؤوس بالسيوف والقامات وبعض الأفعال المستنكرة. وقد صار ذلك كالعادة التي يعسر استئصالها لا سيما أنها ملبسة بلباس الدين

فوّجهنا اهتمامنا إلى إصلاح هذه الأمور الثلاثة.

والمسيرة التي قطعها السيد انطلاقاً من هذا الإلتزام كانت طويلة وشاقة.

فعلى مستوى التعليم، كان الأمر يحتاج إلى مؤسسة وإلى وضع برامج ومناهج حديثة وكتب تلبي هذه المناهج.. وكل هذا يحتاج إلى مال. بدأ السيد بإعطاء الأنموذج بنفسه. بدأ مدرساً في مجالسه، يدرس النحو وبعض دروس الفقه حتى استطاع أن يجعل من الكُتّاب مدرسة حيث أدخل إليها كما يقول «العلوم الحديثة» وحيث استأجر إلى جنبه داراً لتعليم البنات إلى جانب تعليم البنين.

ولم يلبث مسلكه المتسم بالزهد والعزم أن أقنع أغنياء الحي بشراء دار واسعة للمدرسة، فبثّ في الأفراد روح التعاون والإيثار وعقلية العمل الجماعي. واللافت للنظر أن يهتم السيد - وهو الفقيه المجتهد - وصاحب المؤلفات الموسوعية الكبرى، بأمر التأليف المدرسي آنذاك. فيؤلف كتباً مدرسية ميسرة لتدريس النحو والعقائد والأحكام الشرعية وتفسير القرآن وتلقين المخطوطات الأدبية. حتى راجت هذه الكتب في العديد من المدارس وعم نفعها وترجمت إلى الفارسية.

ولم يهمل السيد العلوم العصرية أبداً - إذ فضلاً عن التزام المدرسة بالبرامج الرسمية المقررة، كان السيد مشجعاً على تلقي العلوم الصناعية بصورة خاصة. يقول «وأما العلوم الراجعة إلى الصناعات فيجب على الناس تعلمها كفاية، مع وجود من يحصل به سد حاجة الناس، يكون تعلمها راجحاً عيناً - ولا سيما في مثل هذا الزمن الذي ارتقت فيه الصناعات ارتقاء باهراً فعلى المسلمين أن يجاروا باقي الأمم في تعلم الصناعات التي تتوقف عليها حياتهم مع باقي الأمم، حياة عز وغنى، لا حياة ذل وفقر، ولا يكون عالة على سواهم. فدينهم الحنيف وكتابهم المبين يأمرهم بذلك حيث يقول:

(وامشوا في مناكبها).. ويخلص السيد إلى القول: إن تعلم اللغات وسائر العلوم العصرية راجح في نفسه بل واجب على المسلمين كفاية..».

قد يبدو هذا الكلام - اليوم - بسيطاً. ولكن من الضروري أن نضعه في سياقه الزمني لندرك أهميته وجدته فنتذكر كما يحدثنا ظافر القاسمي اعتماداً على يوميات

والده الشيخ جمال الدين الذي عاصر السيد: إن بعض حلقات دمشق من فقهاء الحشوية والمعممين الجامدين كانوا ولا زالوا يتذاكرون في مسائل من مثل: هل تعليم الجغرافيا والكيمياء أو الفيزياء حلال أم حرام!؟.

وإذا كنا نتحدث عن دور السيد في مجال التعليم فإنه لا بدمن المرور على دعوته لإصلاح برامج التعليم الديني في النجف والحوزات الدينية الأخرى.

إن ما نبه السيد إلى هذا الأمر هو نفسه الحال الذي نبه الشيخ محمد عبده له عندما تصدى هذا الأخير لإصلاح التعليم في الأزهر، وهو الفوضى الضاربة أطنابها في مدرسة النجف الأشرف كما يقول، ثم يشرح فيضيف: «فالطالب فيها يقرأ أي شاء وعند من يشاء لا يجبر على شيء - والطلاب ليس لتدريسهم ميزان ولا «بروغرام» يمشون عليه إلا ما أورثته العادة القديمة. ويقترح السيد على من بيدهم أزمّة الأمور ولهم الكلمة النافذة من العلماء وضع دستور للتدريس ليس الطالب أن يتعدّاه وإلا طرد من التدريس، حتى لا يكون ضرره أكثر من نفعه... وإجراء الإمتحان للطلاب في ابتداء تدريسهم ووضعهم في الدروس اللائقة بهم وامتحان على رأس كل ثلاثة أشهر وامتحان في نهاية السنة ويكون بموجبه نقلهم من كتاب إلى كتاب ومن علم إلى علم...».

ورأى ن كل هذه العلوم لا يكتمل نفعها إلا إذا توجت بتدريس علم الأخلاق. حتى يتخلّق الطلبة بالأخلاق الفاضلة فتستفيد الأمة حينئذ من علومهم. وهذا التشديد على علم الأخلاق لم يكن يهدف إلى تعليم نظريات أخلاقية مجردة بل إلى اكتساب فضائل مسلكية في عملية التعليم والتعلم، ذلك أن السيد كان يلاحظ أن ما عليه واقع المعلمين الجامدين في سلوكهم وأخلاقيتهم في المجتمع وما هم عليه من روح فردية وأنانية وانتهازية وتزلف وتخلف للحكام والحاكمين... لذلك كان التشديد على علم الأخلاق دفعاً للإلتزام بقضايا الجماعة وخدمتها والإرتقاء بها، وكانت سيرة السيد على كل حال، وفي كل جزئياتها، أبلغ مثال وأنفع درس في أخلاقية العالم والباحث والمربي، والإنسان العادي.

ولعل علاج المرض الثاني الذي يشير إليه في المسلكية الإجتماعية وهو الحزبية

والتنابذ والتشكي، كان يصدر عن مسلكية ايضاحية ونموذجية في شخصة بالذات. يقول « وأما الأمر الثاني وهو أمر الحزبية.. فرفعه أمر واحد لم نكن نعرفه ولا نعرف أن له هذا الأثر وهو المساواة بين الناس وعدم التحيز لفريق دون آخر. وهذا أمر طبعنا عليه ولم نتكلفه تكلفاً».

والحقيقة أن المسلكية المساواتية حيال كل الناس كبيرهم وصغيرهم، فقيرهم وغنيهم، حاكمهم ومحكومهم، تطلبت شخصية شجاعة وجريئة وعادلة وزاهدة، لا مطمع لها في مال ولا في سلطان ولا في جاه. فالآلاف ذهباً كانت ترد عليه فما يمسها ويحولها للحال إلى وجوه الخير، وكان بسيطاً في مأكله الذي يعدُّه بنفسه. ومتواضعاً في ملبسه. والشخصيات التي عرفته وكتبت عنه في حياته وبعد مماته، تجمع على سمات هذه الشخصية التي تستعيد في الوعي الجمعي صورة الإمام الزاهد والشجاع في آن معاً، حيث تغلب عليه هيبة العلم والتقوى والجاه.

فجواب السيد للشاه رضا بهلوي الذي أخذ عليه قلة العناية بمظهره، «نحن ننظف قلوبنا وأنتم تنظفون ثيابكم»، والذي تناقلته المجالس يعبر عن هذه الصورة النموذجية في المسلكية الإجتماعية التي لا تحابي ولا تمالي ولا تهاب ولا تتحيز والتي تحوز بسبب هذا كله على ثقة الناس.

وأما المرض الثالث الذي عاناه السيد في جماعته فهو حال الإنحطاط والإبتداع في ممارسة الشعائر الحسينية. صحيح أن هذا الحال كان متعدد المظاهر والتعبيرات في حياة المسلمين لكن الشعائر الحسينية وبالصورة التي كانت تقام بها ولا تزال حتى يومنا هذا في بعض القطاعات الإجتماعية والمناطق، كانت أخطر تلك المظاهر التي لفتت نظر السيد، لما فيها من أخبار مكذوبة وأغلاط شائنة وقصص هي أشبه بالقصص التي تتلى في المقاهي في هذا العصر، كما يقول، ولما يرتكب في أثناء مواكبها من أعمال عنف وهتك وإيذاء للنفس...

وإذ لا يتسع المجال هنا لعرض تفاصيل قصة تصديه لهذه المسألة، يستوقفنا في منهج تعاطيه معها أمران: الأول أن السيد عندما لاحظ أن القراءات المملوءة أخطاءاً وكذباً وظرافة، هي الشائعة، بادر إلى وضع نص تاريخي بديل واعتمده في

قراءة المجالس الحسينية. والثاني هو التصدي بمنهج كلامي وفقهي لما يعتبره بدعة في الشعائر الحسينية كإيذاء النفس بالحديد واللطم، وكالتمثيل وصياح النساء، فألف **رسالة التنزيه في أعمال الشبيه** ليبين حرمة هذه الأفعال بنص الشرع وحكم العقل.

ومعلوم أن هذا الموقف أثار نقاشاً حاداً في أوساط الفقهاء وطلاب العلوم الدينية في النجف وجبل عامل وأنحاء أخرى من العالم الإسلامي، وانقسمت هذه الأوساط بين مؤيد ومعارض. ولا يزال الخلاف حول هذه المسألة في المجال الفقهي مستمراً حتى يومنا.

ولعلَّ الجانب النفسي والإجتماعي والسياسي والتاريخي في ظاهرة المواكب الحسينية لم يدرس بعد دراسة وافية، ولم تعالج أسباب استمرارية هذه الظاهرة بأشكال عنيفة ودموية في السلوك الإجتماعي الشعبي لدى الشيعة.

لقد رأى السيد أن اشكال العنف هذه هي دخيلة وطارئة في الموروث الإسلامي- الشيعي. ولعلّ هذا الإفتراض يدفعنا إلى العودة إلى المرحلة الصفوية في إيران حيث نعرف أن الشاهات - ومنهم على وجه أخص الشاه عباس - قد بالغوا في إسباغ مظاهر الهيبة والتأثير العاطفي والنفسي على تعظيم المواكب الحسينية والدعوة لها في ظل الصراع العثماني - الصفوي، حتى أضحت هذه المواكب مهرجانات كبرى للتعبئة الشعبية.

ومما لا شك فيه أن العودة إلى الأصل التاريخي لا يعفي الباحث من دراسة الشروط الإجتماعية والسياسية والنفسية التي أعادت وتعيد إنتاج مظاهر العنف والتعذيب الذاتي في هذه الظاهرة حتى يومنا هذا. لكن السيد الأمين كان يراهن عندما اقتحم هذا الأمر وخاض تلك المعركة، على أمرين:

أولاً: مرجعيته الفقهية كمرجع تقليد - فكان حكم التحريم بالبرهان الشرعي سلاحاً في المنع.

ثانياً: دعونه وقيامه بالتعليم والتربية والتثقيف إذ رأى في المدرسة خير وسيلة لتنوير العقل ومحاربة الجهل باعتبار هذا الأخير سبباً لكل انحراف على مستوى

الفرد أو الجماعة.

والنتيجة أن السيد نجح في رهانه حيث امتد نشاطه وحيث وصل تأثيره فكان حلقة اساسية من حلقات النهضة العربية والإسلامية. وإذا كان مشروع هذه النهضة قد مر بمأزق حتى وصل إلى حالته المأزومة اليوم، فإن العودة إلى قراءة مناهج هذا المشروع ومدارسة قراءة نقدية هي ضرورية من أجل التواصل والتراكم والتكامل. ولعلّ في استعادة سيرة من سير أئمة الإصلاح آنذاك تعطينا فكرة كم كان هم الناس كبيراً في وجدان الفقيه وضميره وتقوى الله عارماً في قلبه الأمر الذي حفظ للدين قدسيته بدل أن يصبح ذريعة في السياسة وحفظ للعمل السياسي أخلاقيته بدل أن يصبح مطية لكل مستعجل للسلطة والسلطان.

III

الإصلاحية الشيعية المعاصرة: أولوية الدولة والوطن والمواطنة

ولاية الفقيه

في العام 1979، صدر بالعربية طبعات عديدة من كتاب **الحكومة الإسلامية** للإمام آية الله الخميني. والكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات فقهية ألقاها على طلابه في النجف تحت عنوان **ولاية الفقيه** في أواخر السبعينات من القرن العشرين. وهذه الدروس كانت دليلاً للحركة الإسلامية في إيران. وعلى قاعدتها قامت الثورة ثم قامت الحكومة الإسلامية بصيغة «الجمهورية الإيرانية الإسلامية» وأصبحت نظرية ولاية الفقيه وفروعها المؤسسية جزءاً أساسياً من الدستور الإيراني.

يعّرف الإمام الخميني هذه «الحكومة الدستورية» بقوله: «فحكومة الإسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية*، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي

* يشرح السيد علي خامنئي الجانب الدستوري في صلاحيات ولاية الفقيه في الإشراف والتدخّل والتأثير في كل سلطات الدولة التنفيذية والقضائية والعسكرية والتشريعية بقوله: «الشعب ينتخب شخصاً من بين الأشخاص اللائقين لرئاسة الجمهورية ثم يقوم الإمام بتنفيذ رأي الشعب بتعيينه رئيساً، أي أنه إن لم يصادق الإمام على انتخابه لن يصبح رئيساً للجمهورية فالإمام - وهو الفقيه العادل وولي أمر المسلمين- يمسك زمام الأمور بشأن تعيين أعلى مسؤول تنفيذي في البلد».
ويضيف: «وهكذا الأمر على صعيد السلطة التشريعية حيث يعيّن الإمام ستة من الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. وهذا يعني حضور الإمام معنوياً في مجال التشريع القانوني في البلاد (...). وهكذا الأمر في مجال السلطة القضائية حيث يسجّل الإمام حضوره المعنوي من خلال تعيينه رئيس ديوان القضاء والمدعي العام...».
ويضيف ايضاً: «وطبعاً فإن صلاحيات الولي الفقيه لا تنحصر في هذا الإطار (...) وتتجاوز ذلك بكثير ففي الجيش والقضايا العسكرية وفي إعلان الحرب وبدءها وفي ختامها وإعلان السلم، وفي كل الشؤون =

يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة والتي تتمثل وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي».

أمّا الحاكم المنوط به تطبيق هذا «القانون الإلهي» فهو الفقيه «العالم والعادل» الذي يتولّى كل صلاحيات النبي وصلاحيات الأئمة المعصومين الإثني عشر عند الشيعة الإمامية. كل صلاحياتهم دون استثناء، ولكن دون أن يتمتع بفضائلهم الشخصية أو منزلتهم عند الله.

يقول: «وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فانه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا (...) ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة نفس ما كان يملكه الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع)..» وتتضمن: قيادة الجيوش وإدارة المجتمع والدفاع عن الأمة والقضاء بين الناس. أي أنها ولاية عامة ومطلقة ولها معنى الأمرة والإمارة على كل الشؤون التي كان يتولاها الرسول أو الأئمة من بعده.

أما الإستدلال عن ذلك فيقوم على اجتهاد يتأصل من خلال تفسير آيات قرآنية وأحاديث مختارة عن النبي والأئمة، وليس على تجربةً تاريخية قامت وتأسست فيها حكومة اسلامية وفقاً لنظرة ولاية الفقيه التي يشرحها الإمام الخميني. ففي التجربة التاريخية كان الفقيه يتقاسم السلطة أي الولاية وظيفياً مع الخليفة أو السلطان، وغالباً ما كان السلطان هو الذي يستخدم الفقيه. وكان هذا ينطبق على واقع الدولة السلطانية شيعية كانت أم سنية. والحال أن النظرية أثارت حين اطلاقها

= التي تعدّ من القضايا الأساسية والمهمة في المجتمع الإسلامي...» (الإمام الخامنئي، **الحكومة في الإسلام**، دار الروضة، بيروت 1995، ص 26-27).

وتجدر الإشارة أن هذه الصلاحيات ينص عليها دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالتفصيل. ويتجنّب السيد خامنئي التحديد الجغرافي للمجتمع الإسلامي المشار اليه في نصه. فهل المقصود أي مجتمع إسلامي في العالم، أم المجتمع الإسلامي الإيراني فقط والراجح من سياق النص أن المقصود هو أي مجتمع إسلامي في العالم. إذ يقول: «إن أي مجتمع ملتزم بالإسلام لا يرى بدّاً من القبول بأن يكون على رأسه شخصٌ عالمٌ بالشريعة الإسلامية...» (ص 26).

وحين تطبيقها فعلياً في ثورة ودولة في إيران، اعتراضات كثيرة من قبل الفقهاء الذين كانوا يختطون خطاً إصلاحياً في علاقتهم بالمجتمع والدولة والسياسة، نذكر من بين هؤلاء في إيران السيد الطالقاني وشريعتمداري وآخرين.

على أن الرد على هذا الإجتهاد في الفقه الشيعي سيأتي سريعاً من فقيه شيعي لبناني هو الشيخ محمد جواد مغنية.

الشيخ محمد جواد مغنية وولاية الفقيه

يتصدّى الشيخ محمد جواد مغنية وهو من الباحثين العرب الكبار في مذاهب الفقه الإسلامي السنية منها والشيعية في كتابه الصادر في العام 1979 بعنوان **الخميني والدولة الإسلامية** لمبدأ ولاية الفقيه العامة أو المطلقة والتي تساوي «بين ولاية المعصوم وبين ولاية المجتهد العادل من حيث العموم والشمول» بالعودة إلى النصوص. حيث يثبت «أن للمجتهد العادل ولاية الفتوى والقضاء وعلى الأوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية مع عدم الولاية الشخصية..» ولكن من غير الثابت أن للفقيه المجتهد ولاية المعصوم أيضاً بحيث تشمل الولاية أمور الدين والدنيا وبها فيها رياسة الدولة..».

يرى الشيخ مغنية أن ولاية الفقيه أضعف وأضيق من ولاية المعصوم، وأنها لا تتعدى شأن العبادات والمعاملات. ويعود الشيخ مغنية إلى أقوال العلماء القدامى فالشيخ الأنصاري يقول في المكاسب «لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام. يقول: «والميرزا حسين نائيني» «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة (...) وإنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة (...) وأما الإستشهاد بأقوال شريفة بأن العلماء هم ورثة الأنبياء فالنائيني يرجح بأن المراد بالعلماء هنا «الأئمة المعصومون».

ومن بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم، يقتبس الشيخ مغنية الرأي التالي: «لا شك في قصور الأدلة عن إثبات اولوية الفقيه بالناس كما هي ثابتة للأئمة عليهم السلام».

ويخلص الشيخ مغنية إلى ملاحظة ثابتة يستخلصها من حال تعدد الفقهاء والمجتهدين واختلافاتهم في الواقع. فيقول: «وأخيراً لو كان كل فقيه أميراً لكانت الأمراء بعدد الفقهاء فتسود الفوضى، وينتشر الفساد في الأرض».

أما حول بناء الدولة المعاصرة وأعمالها ومهماتها، فيرى أن أعمال الدولة ليست كلها دينية ومسجدية، فمنها إدارية ومنها إجتماعية لم يرد فيها نص. فتترك للعرف والعقلاء يقومون في حدود المصلحة حتى ولو كانت تقليداً للغرب ما دامت لا تحلل حراماً وتحرّم حلالاً. وفي الحديث الشريف «الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها». ويضيف الشيخ «إذا ساغ للشيخ محمد عبده أن يقول: قد تجد في أوروبا مسلمين بلا إسلام، وفي البلاد الإسلامية إسلام بلا مسلمين، ساغ لغيره أن يقول أيضاً «أية دولة أحسنت العمل فهي مسلمة حتى ولو كان رجالها من غير الفقهاء وإن أساءت فما هي من الإسلام في شيء حتى ولو تخرج أعضاؤها من النجف أو الأزهر»*.

السيد موسى الصدر ومفهوم العدل والعدالة في التشييع

تمتاز نصوص السيد موسى الصدر بأسلوبها التربوي والتثقيفي الموجه بصورة خاصة الى كوادر شيعية لبناء «حركة المحرومين» في لبنان. فهي تنطلق من خلفية ثقافية إسلامية عامة تضع التشيع في سياق هذه الثقافة وتراه موقفاً انسانياً ملتزماً بمعيار العدل والعدالة ومتجاوزاً الطائفية وحدود المذهبية. وهو إذ لا يرى في التشيع - مذهباً جعفرياً فقهياً فحسب، يضيف اليه من خلال قراءة معاصرة لسير الأئمة الإثني عشر ومواقفهم التي تعبر عن نماذج من الحالات الإجتماعية والسياسية أبعاداً إجتماعية وفلسفية يلخصها بالقول «ان التشيع رؤية وسلوك» «واجتهادات ومواقف» وليس مشروع سلطة أو دولة مستقلة عن منظومة الأمة أو الوطن.

فمن موقف المصالحة للإمام الحسن، إلى موقف الثورة من الإنحراف عن أصول

* النصوص المستشهد بها مقتبسة من: الشيخ محمد جواد مغنية، **الخميني والدولة الإسلامية**، بيروت، دار العلم للملايين، 1979.

الإسلام للإمام حسين، إلى الموقف الترشيدي والتربوي لعلي بن الحسين، إلى ممارسة التعليم وتطوير الفكر الإسلامي لدى الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق، يقرأ السيد موسى الصدر، ومن خلال هذه النماذج، التشيعَ طريقةً في التفكير الإسلامي ومنهجاً في النظر معياره العدل والعدالة، ولا يحمل كما يقول «رائحة الفئوية المذهبية والإنفصال عن الأمة». العدل والعدالة هي قيم محورية في السلوك وهدف انساني في الرؤية ولا يستتبع البحث عن العدل في المجتمع عصبيةً مذهبية أو مشروع دولة منفصلة أو حكومة إسلامية. كما تشير ادبياته في أكثر من موقع.

لا نقرأ في نصوصه ذكراً «لولاية الفقيه» وبالمعنى الذي ذهب اليه الإمام الخميني، بل إشارات لدور علمي وقيادي رسالي للفقهاء أي لعلماء الدين.

أما حول الدور العلمي فيقول: «أما علماء الشيعة المجتهدون والإختصاصيون في مختلف العلوم الإسلامية فانهم كانوا يبذلون قصارى جهدهم لكي ينقلوا بأمانة ما ورد في تفسير القرآن والسنة، وما نقل اليهم من تعاليم الأئمة الإثني عشر، ويرفضون الإجتهاد في مقابل النص بل يجتهدون ضمن الإطار العام للأحكام والمباديء الإسلامية».

ويستحضر السيد موسى الصدر في هذا الصدد خبراً عن الشريف الرضي في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) عندما عرض عليه الحاكم اعتماد ركن خاص بالمذهب الشيعي في الكعبة الى جانب الأركان الأربعة الخاصة بالمذاهب السنية، فرفض الشريف الرضي هذا الوضع لكي لا يكرّس في الإسلام «المذهبية الفعلية» والتصنيف المذهبي السياسي.

أما حول الدور القيادي للعلماء «كمراجع تقليد» أو كقيادات رأي أو تيار أو حركة، فان هذا الدور الذي يحبذه السيد ويدعو الى اعتماده كخط في الممارسة الدينية على ما يبدو لي من قراءة نصوصه، فانه يقترب من السياسة ولكن لا يتماهى معها ولا يندمج بها اندماجاً كلياً، ولا يرى أن مرجع التقليد عند الشيعة يمكن أن يكون ولي أمر المسلمين في كل شيء، في الأمور الدينية كما في الأمور السياسية، أي حاكماً لدولة إسلامية.

أما عن واجب تقليد عامة المسلمين الشيعة (من لم يطلعوا على أصول الدين وأحكام الفقه) لمرجع مجتهد، فإن هذا «الواجب الديني» لا يشمل إلا أمر العبادات وبعضاً من المعاملات. أما الشأن الإجتماعي – السياسي فقد يتدخل به علماء الدين، ولكن من موقعهم كأصحاب رأي وضمير أخلاقي وقدرة على القيادة ومن ضمن الهدف وهو الحد من الإنحرافات وتصويبها في المجتمع والدولة حيث يعيشون كمواطنين.

وهذه القيادة لا تقتصر في رأيه على رجال الدين المعممين «محتكري الإسلام». بل إن علماء الإجتماع والسياسة والفلسفة هم مراجع أيضاً في مسيرة الإصلاح الإجتماعي والديني والسياسي. ولذلك يستشهد السيد موسى الصدر في كثير من الأمور والقضايا بالمفكر وعالم الإجتماع الإيراني الدكتور علي شريعتي الذي جمعته به صداقة وود وتحبيذ لأفكاره. ومن المعروف أن علي شريعتي كان في فكره ومواقفه ثورياً ضد حكم الشاه، وكان في الوقت نفسه مختلفاً مع رجال الدين الشيعة القائلين بولاية الفقيه العامة.

إثر مقتل علي شريعتي الغامض في لندن في العام 1976، أقام له السيد الصدر في الكلية العاملية في بيروت حفل تأبين وعزم على ترجمة وطباعة أعماله في لبنان. كان ذلك قبل اندلاع الثورة الخمينية بسنوات وقد قال فيه: «كان (شريعتي) أحد قادة الفكر الإسلامي في العالم. أفكاره قيمة جداً (...) حورب من قبل الحكم في إيران وحورب أيضاً من قبل مجموعةٍ من رجال الدين الذين يعتبرون الإسلام محتكراً لهم (...). هذا الرجل بالفعل كان مصدر الإلهام والتفكير والعطاء لكثير من الحركات الإسلامية، ومن جملتها حركتنا...» (**سيرة الإمام السيد موسى الصدر، محاضرات في العقيدة، مجلد 11**، ص 155).

ويتفق السيد الصدر مع أفكار علي شريعتي في فهم هذا الأخير لما يسمى «التشيّع العلوي» مقابل «التشيّع الصفوي» أي التشيّع السلطاني أو السلطوي. ففي محاضرةٍ له حول: «الإمام علي والقيادة» ينقل السيد الصدر تلك المقارنة بين «التشيعين» إلى الحيز اللبناني. يتساءل السيد الصدر «هل نكتفي (في لبنان) بانتسابنا

إلى علي بالهوية؟ (أي بتذكرة النفوس). يجيب: «هذا لا يكفي. هذا يكفي لوظيفة، أو يكفي للتجارة بالطائفية المتعارفة في لبنان. في هويتي مكتوب أنني من مذهب معيّن، فيسمح لي هذا المذهب أن أكون مديراً أو رئيساً أو وزيراً أو نائباً. معنى ذلك تجارة بالخط» (المرجع نفسه، ص 170).

كل هذه التوجهات، وغيرها كثيرٌ موثّق في مجلدات **مسيرة الإمام**» تندرج في مدرسة الإصلاحية الشيعية لا في المدرسة التي أسسها الإمام الخميني حول ولاية الفقيه العامة. ذلك أن موضوعة «الحرمان» وموضوعة «المقاومة» اللتين انطلق منهما السيد في مشروعه: «أفواج المقاومة اللبنانية» (أمل) وفي مشروعه الإصلاحي اللبناني (برامج المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى) كلتا (الموضوعتان) تدوران في نطاق الرؤية لمصلحة الدولة والوطن اللبنانيين. على أن الشيعية الإصلاحية اللبنانية بقيادته كانت تبحث عبثاً في زمنه عن مخرج لها ممنوع في ظل انسداد أبواب الحل في الحرب والإصرار العربي على إبقاء الجنوب ساحة مفتوحة بعد اتفاق القاهرة واستقواء أهل الحل والربط في الطوائف الأخرى بمشاريع سياسية لبنانية وغير لبنانية. ولعله بسبب هذا الإنسداد، كان اخفاؤه. ولكن هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث آخر.

الشيخ محمد مهدي شمس الدين ومفاهيم الدولة والأمة*

1. مفاهيم الدولة والأمة:

من صورة الماضي إلى حاجة التأسيس للحاضر والواقع

في أكثر من مقالةٍ أو موقف يطالعنا الشيخ الإمام بمقولةٍ تصلح أن تكون لبحثنا في مسائل الدولة والأمة والسلطة مدخلاً منهجياً للمعالجة ومقاربة الأفكار حول الموضوع المطروح.

* بحث قدّم في مؤتمر: «شهادات وقراءات في جهاد الإمام الراحل واجتهاده»، 2004/1/10، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار.

في دعوة وجهها إليه بعض المهتمين في الثقافة والعمل الإسلاميين، لمحاضرةٍ اختير عنواناً لها «المقدّس وغير المقدّس في الدولة الإسلامية» يستهل الشيخ محاضرته بالتنبيه التالي:

«في الفكر والفقه الإسلاميين، الدولة كلها غير مقدّسة، ولا يوجد فيها مقدّس على الإطلاق..» ويضيف: «نعني بالمقدّس المطلق أو العبادي، أو ما يتصل بالشأن الديني المحض. وغير المقدّس هو السياسي، هو النسبي والزمني (...) مشروع الدولة غير مقدّس. انه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة» (في **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، كتاب مجلة الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى 1994، ص 21).

لماذا خُيّل للمسلمين أو لبعضهم أن فكرة الدولة مقدّسة؟

من بين الفروض التي يقترحها الشيخ لتفسير هذه الظاهرة،هو أن الخطاب الإسلامي المعاصر «خطاب تجريدي في سمته العامة». ويقصد ب صفة التجريد في سياق كلامه أن الفكر الذي حمل هذه الفكرة كان غير عملي وغير واقعي. ومنشأ ذلك كما يقول «ان هذا الفكر، خصوصاً في مسائل الاجتماع السياسي، كمشروع الدولة والنظام السياسي والحكم(..) ارتكز إلى خلفية كلامية لم تعد موجودة مطلقاً، فلم يبق له مرتكز في الواقع المعيشي».

«ففي الإطار السني، ارتكز الخطاب الإسلامي في مفهوم الدولة والسلطة إلى نظرة الخلافة أي استند إلى الموروث النظري الفكري والفقهي والتنظيمي الذي صيغت به نصوص ما يعرف بالأحكام السلطانية.. (الماوردي مثلاً)...

«وفي الإطار الشيعي، ارتكز الخطاب إلى نظرية الإمامة. وهذه النظرية هي نظرية أصيلة في التكوين المعتقدي للشيعة، ولكنها **نظرية استثنائية**، كما يقول، وهي ليست دائمة في الحضور اليومي والعملي » (المرجع نفسه، ص 39).

لذا «فانه لا يمكن في عصرنا الاتكاء على كلا النظريتين (الخلافة والإمامة)، بل لا بد من الاتكاء على نظرية سياسية عامة تستقرأ من خلال الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ومن خلال التعلم من تجارب التاريخ العالمي والواقع الحاضر. (في

الدولة والأمة، حديث حول الإسلام والاجتماع السياسي المعاصر، ص39).

وفي منهج الشيخ، تحتل التجربة ودراستها أهمية قصوى لاختبار النظريات والشعارات المجرّدة. يأخذ مثالاً على ذلك: شعار «العدالة الاجتماعية». فهذا الشعار يحمله كل المنظرين، إسلاميين وماركسيين وليبراليين ولكن تبقى العبرة في التطبيق والتجربة، لا في «الخطاب المديحي». لذا يقترح الشيخ أن نتعلّم «من الناحية التقنية صياغة الأفكار، كما تصيغها الليبرالية الديمقراطية، وهي كما يقول ناجحة جداً»، لأنها كما سنستنتج من سياقات أخرى في كلامه تقوم على النسبية والنقد والتعلم من تجارب الواقع.

يعمق الشيخ هذه الفكرة ويوسعها في مقدمة كتابه **في الاجتماع السياسي، محاولة تأصيل فقهي**، 1992، يقول: «إن كل شعب مسلم على المستوى الوطني أو القومي يجب بالضرورة أن يكون له نظام حكم وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين، فقضية غير مسلّمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أي مجتمع سياسي معاصر، خارج العالم الإسلامي. فكما أن المجتمع السياسي البريطاني، أو الأمريكي مثلاً، أو غيرهما، لا بد أن يكون له نظام حكم وحكومة، يُمكن أن تكون تارة اشتراكية عمالية، وأخرى رأسمالية محافظة، مع التزام المجتمع في تكوينه ومنهجه العام بالديمقراطية التي تلزم باحترام قواعدها وأصولها كل حكومة تتولى السلطة، فكذلك المجتمع السياسي الإسلامي يمكن أن يستمر في تكوينه ومنهجه العام، ويكون قابلاً لأي نظام لا يتنافى مع الإسلام باعتباره عقيدة المجتمع، دون أن يكون نظام الحكم إسلاميا، فالمهم هو استمرار الإسلام في الأمة واستمرار الأمة مسلمة موحّدة». (**في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص 14-15).

في هذا النص تُستخدم مفردات الأمة والوطني والقومي بمعان ينبغي استقراؤها حين نتحدث عن علاقتها بالدولة وبطبيعتها من خلال نصوص أخرى تترابط وتتكامل، في فكر الشيخ.

الأمة، تحمل في قراءة الشيخ للنصوص الدينية (القرآن والسنة وأحاديث

الأئمة) معنى الاجتماع الديني. الأمة المسلمة، الأمة المنفتحة دائماً على الإجابة والدعوة. فهذه لا تتكون على أساس عرقي أو لغوي أو جغرافي، «هي كيان مفتوح لاستيعاب مسلمين جدد وليست مغلقة على أقوام مخصوصين» على حد ما يقوله الشيخ في كتابه في **الاجتماع السياسي الإسلامي** (ص92–93).

وقد تتطابق هذه الأمة مع نطاق الدولة في زمن معين، وكما حدث في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، والفترات القليلة اللاحقة. فيتطابق مفهوم دار الإسلام مع نطاق الدولة الإسلامية.

ويلاحظ الشيخ أن الفقهاء القدامى «لم يلحظوا في أبحاثهم عند ما كانت الأمة لا تزال موحّدة من الناحية السياسية التنظيمية في دولة واحدة، إمكان انقسام الأمة إلى (دول) وانقسام «دار الإسلام» إلى أراض لهذه الدول».

«ولكنهم حين بدأت تشكل الأمة نفسها في صيغ تنظيمية سياسية متعددة بحثوا عن مشروعية (تعدد الأئمة) وأجازه المشهور وفقاً لمعايير شرحها الشيخ في كتابه **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، «كاعتبار اتساع القطر، أو إذا تعددت الأقطار». ومن القائلين بذلك الكرامية من المعتزلة، والزيدية من الشيعة. (المصدر ذاته، ص 131–132).

على أن مسألة جواز التعدد في الأئمة، أي في الحكومات والدول تفتح في قراءة الشيخ على مسألة أهم في موضوع قيام الدول هي مسألة الأرض وإمكانية تعدد الأوطان داخل العالم الإسلامي. في مبحثه «قيم المجتمع السياسي الإسلامي التي تقوم عليها فكرة الدولة في الإسلام». يشدد الشيخ على عنصر الأرض كقيمة وشرط لقيام الدولة، حينما تنقسم الأمة إلى دول ويتمايز مفهوم الأمة عن مفهوم الدولة. في هذا الحال، وهو الحال التاريخي الذي رسى عليه الواقع، واقع الشعوب والأقوام، يصبح عنصر الأرض شرطاً لوجود شعب ودولة، وحكومة وسلطة. يقول «من دون عنصر الأرض لا يُمكن تصور وجود الشعب والحكومة والسلطة، وممارسة تطبيق القانون» (**في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص97).

وإذ هو يشدّد على عنصر الأرض، كمُكوّن من مكوّنات الدولة، يحرص على

تبيان خطأ رأي بعض المستشرقين وفي طليعتهم برنارد لويس الذي يأخذ على الاجتماع السياسي الإسلامي تغييبه لعنصر الأرض كمكوّن من مكوّنات الدولة. فهذا مرده إهمال الفقهاء القدامى لهذا المبحث بسبب « ملابسة مفهوم (الدولة) عندهم لمفهوم الأمة، واتحاد المفهومين في الصدق الخارجي، والوجود التاريخي، عند **إنشاء** الدولة الإسلامية في المدينة في عهد النبي (ص) وبعده، طيلة الفترة التاريخية التي كانت دولة الخلافة فيها تمارس سلطة فعلية أو شكلية على جميع دار الإسلام. (**الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص95–96).

يحاول الشيخ تأسيساً على نقد تاريخي لتجربة الدولة السلطانية التي تحوّلت إليها دولة الخلافة والتي قامت في التاريخ الإسلامي على مبدأ البيعة القسرية، وعلى قاعدة الضرورة لا الاختيار، وتأسيساً على موقف معرفي نقدي يقول بأن الإمامة المعصومة عند الشيعة نظرية استثنائية، وبأن الخلافة عند السنة «حال مضى» وان العودة إليه والدعوة له في الوقت الحاضر مثير «لازمة حكم وطاعة» وحرب أهلية في العالم الإسلامي. (انظر شرحاً ونقاشاً موسعاً لهذا الإشكال في: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص 407–420).

يحاول أن يستنبط من داخل أصول الفقه الإسلامي، نظرية سياسية عامة للدولة. يتوخى منها تحقيق الهدف الذي يُعبر عنه بالقول: «ان المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت عليها، وتكونت منها فكرة الدولة في الإسلام، هي القيم التي يتجه إليها طموح البشر في العصر الحديث على مستوى الدولة الوطنية والقومية. وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة، والحرية الواعية، وكرامة الإنسان وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر» (**الاجتماع السياسي**... ص97).

2. النسبية والاجتهاد في الفقه العام... ومقولة ولاية الأمة على نفسها

على أن مشروع الدولة الحديث في عالم الإسلام يبقى في نطاق اجتهاد الشيخ مؤسساً على الشريعة كمصدر أساسي لشرعية الدولة. لكن الشيخ يرى انه في

الشريعة، رغم نظرته إليها ككل، مستويات أو أبعاد أو أُطر يمكن التمييز فيما بينها كحيز النصوص التي يسجلها فقه العبادات والأفراد من جهة (الفقه الخاص)، وكحيز الفقه العام الذي تناول الأحكام الموجهة إلى الأمة أو الجماعة والمجتمع من جهة ثانية، أي لجهة التدبير والتنظيم المجتمعي وهو حيز فيه «فراغ تشريعي كبير» يُمكن سده بالاجتهاد والاقتباس (**الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص25-40).

يقول في إحدى محاضراته «خارج نظام العبادات والأحكام الأساسية في الشرع، لا بد من قراءة النصوص التشريعية على أساس نسبي وليس على أساس إطلاقي، لا بد أن نعترف بأن تغيّر المجتمع، وتغيّر ما في الزمان، يفرضان إعادة النظر في الجانب التنظيمي، ويعطيان مضامين جديدة لبعض التشريعات. إن الإطلاقية في النصوص، والنظر على أن النص المتعلّق بالجانب التنظيمي كالنص المتعلّق بكون صلاة الظهر أربع ركعات، هما خطأ في الرؤية الفقهية، وفي الفهم الاستنباطي وفي عملية الاجتهاد».

(«المقدّس وغير المقدّس في الدولة الإسلامية» في كراس **الدولة والأمة**، ص48).

وفي مكان آخر: «إن مرجعية الإسلام لا تتنافى مع اقتباس كل ما يرجع إلى العلم والتنظيم. وكل ما أسميه في الفقه (التدابير)».

أثارت نظرية ولاية الفقيه في الفكر الإسلامي الشيعي، نقاشاً واسعاً، خاصةً بعد الثورة الإسلامية في إيران وتموضع النقاش في الغالب حول حجم ولاية الفقيه (أي مدى صلاحياته بتعبير اليوم): هل هي مطلقة وعامة وفردية كما هي ولاية الإمام المعصوم أم هي جزئية ومقيّدة كما كان ينبغي أن تكون في الماضي على قاعدة مبدأ الشورى المُلزم، وكما أيضا يجب أن تكون في دولة حديثة معاصرة مؤسساتية ومرتكزة إلى مبدأ الاقتراع وفصل السلطات.

يناقش الشيخ هذه المسألة مناقشة أصولية عميقة، ويعالج جوانبها وتداعياتها في الفكرين السني والشيعي.

في الفكر السني حيث يحتل منصب الخليفة دور الحاكم ورأس الدولة، يُفضي

التحقيق في هذا الجانب إلى القول «بان مركزة السلطات في شخص الخليفة مخالف لأصول أهل السنة في الخلافة. ومخالف للأصل الفقهي الأولي العام في قضية سلطة الإنسان على الإنسان» (**نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص475) «فالأصل الأولي عند أهل السنة في قضية سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعية تسلّط إنسان على إنسان». ولذا فان ما يقضي به النظر العلمي الموضوعي هو عدم تمركز السلطات في شخص الخليفة، وضرورة وضع نظام للفصل بين السلطات وضمان توازنها (ص475).

أما بالنسبة للفكر الشيعي، فان الشيخ يميز بين مرحلتين: مرحلة الإمامة المعصومة حيث وجوب تمركز السلطات في شخص الإمام المعصوم ومرحلة الغيبة حيث طُرحت مسألة «نائب الإمام» أي «ولاية الفقيه».

يخرج الشيخ من أسر تلك الثنائية التي دار فيها النقاش بين القائلين بالولاية العامة والقائلين بالولاية الجزئية أو المحدودة «ليؤصل مفهوم ولاية الأمة على نفسها» تأصيلاً فقهياً ويجعل من موقع الفقيه ودوره جزءًا منها، وجزءًا من مؤسسات الدولة الحديثة. فحتى الولاية العامة لا تستدعي وان لجأ القائلون بها إلى الدليل اللفظي أو الدليل العقلي، أي القول بتطابق ولاية نائب الامام مع ولاية الامام المعصوم، لا تستدعي الاطلاقية وتمركز السلطات في شخصه كما يشرح الشيخ ذلك في الصفحات 476-483 من كتاب **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**.

فالفقيه لا يشرّع (وهذا حال متوافق عليه بين السنة والشيعة). انه «مرجعية شرعية في الرأي الفقهي المعبّر عنه في مقام الإفتاء وبيان الأحكام بالفتوى التي هي حجة بحق المستفتي وبالحكم في القضاء وفصل الخصومات الذي هو حجة واجبة الامتثال في حق المتقاضين» (**نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ص479).

أما على مستوى الدولة وفي الفقه المتعلق بالقضايا المتجددة بالنسبة إلى الدولة والسلطة في مجالاتها المتنوعة، ومنها السلطة الإدارية، يتساءل الشيخ «هل يكتفي بالاجتهاد الفردي الذي يمارسه الفقيه في المسائل الجزئية المتعلقة بشؤون حياة

آحاد الناس (أي المواطنين)، أو إن الأرجح «الاجتهاد الجماعي» من قبل مجلس للفقهاء».

يُرجح الشيخ الصيغة الثانية لاشتمالها على مزايا كثيرة لمشروع الدولة الإسلامية الحديثة. وهذا المجلس مع مجلس النوّاب (أي الشورى) يشكلان «سلطة تشريعية» مستقلة عن السلطة التنفيذية. وفي «صيغة ولاية الأمة على نفسها»، ينتخب أشخاصها انتخاباً من الأمة.

واما السلطة التنفيذية، فان المراكز التنفيذية الكبرى (رئاسة الجمهورية ونيابتها أو نوابها فيتم اختيار الأشخاص المناسبين لها (بالاستفتاء الشعبي العام) (ص483).

واما السلطة القضائية فيه حكماً مستقلة عن السلطتين الأخريين وان جرى تعيين أشخاصها من قبل السلطة التنفيذية أو مجلس الشورى (ص483).

لا يُدخلنا الشيخ كثيراً في التفاصيل الدستورية والقانونية التي يستدعيها هذا التأصيل التحديثي لمفاهيم إسلامية كالشورى وولاية الأمة على نفسها وكما ينبغي أن تكون أو تتجسد في صيغة الدولة المعاصرة في العالم الإسلامي وفي المجتمعات الإسلامية اليوم. ذلك أن الشيخ شدّد في اكثر من مناسبة ومن مكان وفي اكثر من مقالة على إشكالية الفراغ التشريعي في مجال الفقه العام، أي في المجال التنظيمي والسياسي والإداري والاقتصادي المنفتح على الاجتهاد والاقتباس، والتفكير والتأمل، والتراكم المعرفي المؤسس على الاجتهاد الجماعي، بتعبير الشيخ.

وانطلاقاً من هذا التشديد نقرأ عند الشيخ حوارات ومداخلات ومواقف يُمكن أن تندرج في ما يصح تسميته «العقل العملي» عند الشيخ، أو الممارسة النظرية التجريبية التي تتفاعل مع همومه وهموم الآخرين، مع أسئلته وأسئلة الآخرين، وبتعبير أدق مع قلقه المعرفي وقلق الآخرين في البحث عن سبل النهوض والتقدم وسعادة البشر في أوطانهم ودولهم وعوالمهم.

ففي كتبه التأسيسية الفقهية يبدو الشيخ فقيهاً أصولياً يكثر من الأدلة النقلية من آياتٍ وأحاديث نبوية وإمامية، بل ويكثر أيضا من الأدلة العقلية والاستدلالية.

أما في محاوراته وخطبه وتوصياته فيحرص الشيخ على ترجمة جهده النظري التأسيسي (أي الأصولي) إلى أفكار عملية ومشاريع وبرامج وسياسات تتلاقى في رأيه مع أحسن القول وأفضل التجارب في الحضارات ومع ما أضحى في سياق تطور الفكر العالمي إنجازات عالمية في التنظيم وإدارة المجتمعات وآليات العمل السياسي والمدني الحديث.

3. آراء حول العلمانية والاستقواء السلطوي بالدين

مساهمات الشيخ كثيرة في هذا المجال ويطول الاستشهاد بها إذا ما شئنا توثيق شتى المساهمات التي بين أيدينا. لذا اسمحوا لي أن استشهد بحوار مباشر أجريته مع سماحة الإمام في العام 1994، حول إشكالات العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني وموقعها والموقف منها في اجتهادات الشيخ الأصولية.

ولقد توخيت أن اختار المصطلحات من قاموس الحداثة السياسية، المقتنع شخصياً بأكثر مفاهيمها، ولاقتناعي أيضا أن الإصلاح الديني الذي كان شرطاً من شروط النهضة الأوروبية، غاب عن النهضة العربية والإسلامية أو انه أجهضت بواكيره مع مقتبل النهضة الدستورية العربية والإسلامية على يد الحزبية الإسلامية السلطوية وعلى يد الحزبية القومية الانقلابية التوتاليتارية. الأمر الذي جعل من ثنائيات العقل العربي والإسلامي عامةً مدخلاً لأحادية قاتلة ونابذة ونافية للتنوع والاختلاف.

حول سؤالي عن ثنائية اسلام/ علمانية التي ينظر لها البعض نظرة قطيعة وتناقض. يجيب: «من ناحية المنهج ألا صولي الفقهي لا أرى هذه الحدية في المواجهة أو في القطيعة بين مفهوم علمانية أو مدنية وبين مفهوم شريعة..».

ثم يستخدم تمييزه بين الفقه الفردي والفقه العام ليطبقه على وضعية الخاص والعام في فرنسا. يقول: «لنأخذ شخصاً أو جماعة في دولة علمانية كفرنسا. ترى ألا توجد للأفراد والجماعات الثقافية في المجتمع الفرنسي مساحة يُمكن أن نسميها المساحة الخاصة، المساحة الذاتية؟ هل تعني العلمانية إلغاء الذاتية؟ أعتقد أن هذه

الذاتية موجودة وهي لا تنافي علمانية فرنسا. وتأسيساً على هذا المثل لنقل أن الفقه الفردي، فقه العبادات لا ينافي كون الإسلام ديناً وضعياً ديناً تتمثل مبادؤه في الفقه العام.

وتعتمد هذه المبادئ على رؤية العالم الموضوعي الخارجي وتدبر حياة البشر وفقاً لمعطيات هذا العالم. لكن مع هذا التأكيد على الوضعي علينا أن نكون واعين إلى أن رؤية الإسلام للعالم الموضوعي، وتدبر الإسلام لحياة الإنسان في الطبيعة والمجتمع ينطلقان من خلفية فلسفية ونظرية تختلف عن النظريات الوضعية المقطوعة عن الدين. (**منبر الحوار**، خريف 1994، ص12-13).

ولكن السؤال: كيف نجنب الدين استغلال السياسة له أو استغلال رجال الدين للسياسة وهو المحذور أو الخطر الذي أوجدت له العلمانية حلاً من خلال الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية؟ حول تيوقراطية الدولة الاسلامية أو مدنيتها، يقول: «أنا أعتبر أن المعركة حول مدنية الدولة الاسلامية ودينية الدولة الاسلامية هي معركة أشباح. يُمكن أن نتصوّر ونرسم مخططاً لدولة إسلامية لا تفترق عن أية دولة مدنية حديثة. فلنسمّها علمانية إذن، مع التحفظ على الخلفية الفلسفية للتشريع... ومع الحفاظ على السمات العامة التي تميز المسلم عن غيره وخصوصية السمات الثقافية موجودة في كل حضارة ولدى كل مسلم».

لكن في كل الأحوال ما يخشاه العلمانيون هو استغلال الدين في السياسة واللجوء إلى التكفير في خضم صراع الأفكار والسياسات، الامر الذي أدّى إلى طرح سؤال على الشيخ: ما رأيكم بالاستقواء السياسي بالدين واستخدامه سلاحاً في العمل السياسي سواء من قبل الحاكم كما فعلت الدولة السلطانية أو كما تفعل بعض الفرق الاسلامية لناحية التكفير والتأثيم؟

يقول: «الخشية القائمة الآن (خشية العلمانيين) لها ما يبررها إذا ما أردنا أن ننتج دولة على غرار تلك الدول: دولة شمولية بالمصطلح الحديث، أو دولة سلطانية بالمصطلح التاريخي. أنا كفقيه مسلم وإسلامي لا أوافق أبداً على إقامة دولة من هذا القبيل ولا أراها إسلامية وِأفضل عليها أية صيغة تتم برضى الناس

واختيارهم». (المرجع نفسه، ص16).

«لا أستطيع أن أوافق حالات كثيرة محكومين بمرتكزات فقهية يجب إعادة النظر فيها: من هذه المرتكزات إقامة الدولة واجب، ولكن في أية مرتبة؟ وما هي الأولويات؟ ليس هناك تطابق وتلازم بين وجود نظام حكم إسلامي وبين وجود المسلمين ووجود الأمة». (المرجع نفسه، ص29).

4. الديمقراطية وولاية الأمة على نفسها

حول الديمقراطية ومدى توافقها مع «نظرية ولاية الأمة على نفسها»، يميز الشيخ بين مستويات ثلاثة في الممارسة الديمقراطية.

1. الخلفية الفلسفية الليبرالية.
2. كونها آلية لإدارة السلطة وتداول السلطة وانتقالها.
3. كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها الديمقراطية.

- يدقق الشيخ في المستوى الأول فيجيب: بأننا لسنا ملزمين بها كنظرية وضعية أو كاعتقاد فلسفي. إن رُؤيَ أن تعتبر كصيغة ولاية الأمة على نفسها، فليكن ذلك. وكامكان ترادف التسميات بين شورى وديمقراطية، ولكن مع لابدّية الخلفية الاعتقادية الدينية. (**منبر الحوار**، المرجع نفسه، ص 20).
- بالنسبة لكونها آلية لإدارة المجتمع وتداول السلطة وانتقالها فيقول الشيخ: انه لا يوجد عندنا في الشرع أي نص شرعي على الإطلاق - لا في الكتاب ولا في السنة ولا في الفقه العام يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها في هذا الحقل.
- أما في الحقل التشريعي فيعود الشيخ إلى تمييزه بين الفقه الخاص والفقه العام، الفقه الخاص لا شأن للمجتمع به. انه فقه الأفراد ويمكن أن يُمارس في حالة وجود دولة ونظام إسلامي وفي حالة عدم وجودهما. أما الفقه العام الذي يتصل بتنظيم المجتمع، ففيه ثوابت، ولكن فيه مساحات

من الفراغ التشريعي. وتشمل هذه المساحات كل الجانب التنظيمي وكل الجانب الإداري وكل جانب العلاقات الخارجية، ومعظم الجانب الاقتصادي، وكل هذه الحقول لا تدخل في باب الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاتها للمبادئ العليا في الشريعة، من قبيل قاعدة عدم الظن، قاعدة عدم العدوان، قاعدة العدل والإنصاف، وما عدا ذلك هو تدبير وتدبر لأمور تنظيمية يرى الناس فيه ما يصلح. أن المساحة المغلقة عن المجالس التمثيلية في الديمقراطية والشورى هي مساحة محددة، وما بقي مما يتصل بالتدبير العام هو شأن البشر وإدراكهم لمصالحهم.

والشيخ هنا لا يتوقف كثيراً عند اختلاف التسميات بين شورى وديمقراطية تمثيلية - ليميز الاختلاف في المعاني والمرجعيات في ما بينها. «فالشورى ليست عبادة، هي صيغة تنظيمية للمجتمع، وهي ملزمة للحاكم» (بعد ختم النبوة وغياب المعصوم). ويعلّق على الموقف الذي يفتعل الخلاف بين ديمقراطية وشورى، كما يفعل بعض الإسلاميين- بقوله: «إذا شئت أن تقول أنا اتبع الديمقراطية على أساس مبدأ الشورى فأنت مصيب، وان شئت أن تقول أنا اتبع الشورى واستخدم منها آليات الديمقراطية فأنت مصيب. إن الخير في كل حضارة هو « احسن قولها». أو هو «أفضل تجاربها». (**منبر الحوار**، حوار حول الشورى والديمقراطية، المرجع نفسه).

في مكان آخر يقول: «لماذا يرفضون الديمقراطية؟ لان اسمها ديمقراطية؟ سمّوها شورى وطوّروا الديمقراطية بما يتناسب مع مرجعيتنا في الداخل...». وفي كل الأحوال يرى الشيخ «أن الديمقراطية تبقى أفضل وسيلة، خارج صيغة العصمة، لتداول السلطة، هي أفضل وسيلة للتوصل لقوانين تدبيرية في صياغة المجتمع وفي إدارة ثروة المجتمع، وفي صياغة سياسات تعليمية وسياسات تعميرية». (**في الأمة والدولة**، ص114).

لكن الحديث عن الديمقراطية يقودنا إلى التساؤل عن تصورات الشيخ لمفهوم «الوطن» والمواطنة والمجتمع السياسي والمجتمع المدني وموقع الفرد وحقوقه في الدولة؟

5. حول مفهوم المواطنة والفرد

ينطلق الشيخ في تعيينه لطبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة من المقولة التالية: «إن المساحة الضئيلة التي تغطيها الدولة هي مساحة النظام العام للمجتمع والتي يلخصها تعبير: حراسة العقيدة والشريعة» على ان «الحراسة في رأيه» لا تحمل معنى التدخل في حياة الناس وعقائدهم. إننا لا نتصور دولة إسلامية تنقب عن عقائد الناس، أو تتحوّل إلى محاكم تفتيش كالذي حدث مثلاً في محنة خلق القرآن، حيث تشكّل في مجلس الحاكم ما يشبه المحكمة التي تستدعي أهل الرأي والفكر فيسألوا عن أفكارهم، أو كالذي حدث لبعض حالات الصوفية. هذا أمر غير مشروع، (**منبر الحوار**، المرجع نفسه، ص23).

إذن حرية الرأي والتعبير وتعدد الأحزاب وتأسيس الجمعيات، حقوق مضمونة في الصورة التي يتطلع إليها الشيخ للدولة المتوخاة في لبنان والعالمين العربي والإسلامي. ذلك أن الإسلام في رأيه يعطي للدولة أصغر مساحة من السلطة على المواطن وعلى الإنسان وعلى الجماعة، (منبر الحوار- حوار حول الشورى والديمقراطية، ص 23). وهو وفقاً لاجتهاد الشيخ يؤسس لمفهوم «الوطن» والمجتمع السياسي، ويتوافق مع مفهوم «الدولة المدنية» والجنسية (الناسيوناليته). وما يترتب عليها من مضامين تندرج تحت عنوان المواطنة وحقوقها الفردية والجماعية.

كان الشيخ قد شرح في العديد من كتبه التأسيسية مشروعية انقسام الأمة إلى أوطان ومجتمعات سياسية متعددة. بل انه ذهب إلى القول «بأن مفهوم الوطن السياسي وما يرتبه على المنتمي إليه من واجبات ويمنحه من حقوق هو- مفهوم إسلامي- وليس دخيلاً على الإسلام أو دخيلاً على الفكر الإسلامي» (**في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص144).

على ان هذا الانتماء إلى الوطن ومجتمعه السياسي هو ما عرف عالمياً بـ«الناسيوناليته»، وحصل أن ترجم هذا المبدأ بالجنسية- وهي ترجمة ملتبسة. غير ان ما يعنينا هنا هو ارتباط المبدأ بحقوق المواطنة، واستدعاؤه الدستوري والحقوقي

لمفهوم «المواطن» الذي هو أيضاً ترجمة مفهومية لمصطلح الـ citoyen.

هذا الامر الملتبس في الثقافة السياسية العربية والإسلامية عموماً يستوقف الشيخ. يتأمّل ويفكر ويحاول إدخال المفهومين (مفهوم الجنسية ومفهوم المواطنة) في الثقافة السياسية العربية والإسلامية. على الرغم من اعتراض البعض أن هذه المفاهيم هي مفاهيم غربية. يقول: «قد يعترض البعض على اعتبار (الجنسية في تحقق مفهوم (المواطنة) بأنه مفهوم حديث جاء مع نشوء الدول الأوروبية الحديثة، وترسخ النظام الدولي بعد الحرب العالمية الأولى، ومن هنا فانه مفهوم غير إسلامي..(...)».

ويجيب الشيخ: «كونه غربي المنشأ لا يمنع من كونه مشروعاً من الناحية الفقهية الاسلامية، إذ ليس كل ما هو غربي غير مشروع، وخاصة في الجوانب التنظيمية للمجتمع الحديث، وما أكثر ما اخذ المسلمون من غيرهم في المجال التنظيمي للدولة والمجتمع السياسي، منذ صدر الإسلام». (**الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص 139).

هذا فضلاً عن أن لفكرة المواطنة جذوراً في التجربة التاريخية الإسلامية تعود إلى مرحلة إقامة أول حكومة في الإسلام في العهد المدني بعد هجره الرسول (ص) إلى المدينة «حيث نشأ مجتمع سياسي برزت ملامحه تدريجياً من خلال الممارسة اليومية على هدى التشريع الإلهي التدريجي لمهمات ومسؤوليات الحياة المدنية من زراعة وتجارة وأعمال حرفية وتواصل اجتماعي وتعليم وتعلم وتجارة، وزواج أنشأ قرابات جديدة بين المجموعات القبائلية التي تكون منها المجتمع الجديد، ومن خلال (علاقات مواطنة) مع اليهود الذين كونوا جزءاً من هذا المجتمع عند نشأته وقبلهم الإسلام مواطنين..». (**الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص 86).

هذا على ان الشيخ لا تغيب عنه حقيقة أن مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة هو غير مفهوم ولاء الرعية للحاكم أي الرعوية. بل هو أيضاً غير الولاء على مستوى القبائل والجماعات الأهلية التي تحكمت في ولائها و ممانعتها أغراض العصبية. فالمواطنة تقوم على عضوية الفرد الحر في المدينة السياسية، أي في الدولة الوطن،

أو الدولة/ الأمة بمعنى État-nation، وهذه العضوية تنتظم في منظومة حقوق وواجبات بين الدولة والفرد- المواطن. وتتأسس هذه المنظومة على قاعدة الحرية والمساواة بين المواطنين وحيث يضمن تطبيقها آليات الديمقراطية التي تحقق رقابة الشعب.

صحيح ان نصوصاً إسلامية كثيرة أقامت وتقيم اعتباراً للإنسان وللإنسان الفرد بالذات، وحقوقه المدنية والشخصية، ولكن التجربة التاريخية الاسلامية، وطيلة عهود الدولة السلطانية، لم تنتج آلياتٍ وشروطاً ضامنة لهذه الحقوق، بل على العكس أنتجت الاستبداد الفردي والولاءات العصبوية والممانعات التي تفضي، بسبب عقلية الإلغاء، إلى الخروج.

يشير الشيخ بصراحةٍ إلى هذا الواقع التاريخي الذي يتطلب النقد فيقول: «ان أي مشروع أو رؤية تهدف إلى إعادة إنتاج الدولة السلطانية بأية صيغة من الصيغ المعروفة في التاريخ (من الأموية وحتى الصفوية والعثمانية). فأنا ضد هذا المشروع» (من الحوار المنشور في **منبر الحوار**، خريف 1994، ص17).

هذا في حين يرى أن الديموقراطية التمثيلية التي هي «أحسن القول الغربي» هي إنجاز تاريخي ناجح لإدارة المجتمع وتداول السلطة. ولكن يبقى السؤال حول موقع المواطن- الفرد في الدولة وإن كان نظامها نظاماً ديمقراطياً تمثيلياً، كما هو الحال في لبنان. نظرة الشيخ إلى التجربة اللبنانية، جديرة بالتوقّف عندها، وعند دلالاتها العامة عربياً وإسلامياً.

6. إشكالية الطائفية السياسية في لبنان وأولوية المواطنة والاندماج الوطني في كل دولة

في مسار سعيه الدائم والدؤوب لإحداث إصلاح سياسي في النظام اللبناني، كان الشيخ يحمل همّاً عميقاً يستشعره القريب منه أو المتابع لنشاطه في كل مناسبة، وما اكثر المناسبات التي دارت بغير انقطاع في مدارات معايشته و معايشتنا للازمة اللبنانية التي طالت فصولها ومآسيها.

في العام 1985، وكانت فصول الصراعات الدموية في لبنان قد طالت، وأدمت ودمّرت وخرّبت وهجّرت، كما انها كانت قد مهّدت لاجتياح إسرائيلي اخترق النسيج السياسي للبنان وكاد يدمر بنيته التي هي أساس كينونته والقائمة على التعايش الميثاقي بين الطوائف ولكن أيضاً وبشكل أساسي القائمة على دستور يضمن الحريات ليس لطوائفه فحسب، بل أيضاً الحرية لمواطنية الأفراد وتحقيق المساواة بينهم.

ثمة مبادرات قامت آنذاك وحوارات، ومشاريع حل وبرامج مصالحة، كما إن مقاومة وطنية ومدنية وإسلامية كانت قد بدأت تمارس فعل التحرير وتبشر بقيام وطن جديد. في هذا السياق نسمع ونقرأ للشيخ، مشروعه الشهير **نظام الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى**.

في تشخيصه وتقديم حيثيات فروعه، يسجل الشيخ على النظام السياسي اللبناني خمس ملاحظات لا تزال سارية المفعول، حتى بعد الطائف.

1. تخصيص الرئاسات الثلاث لطوائف ثلاث وتوزيع الوظائف نسبةً للطوائف. إضافة إلى التمثيل البرلماني الطائفي.. «كل ذلك خلق واقعاً سياسياً أفسد الحياة الوطنية. إذ فرض على المواطن أن يعتمد الطائفة في ممارسة أول حقوقه (الانتخاب) وسائر حقوقه الأخرى. وأدى ذلك إلى تكوين شبكة من العلاقات السياسية باعدت بين المواطنين بدل أن تقربهم من بعضهم».
2. إن التوزيع الطائفي للنواب ولمراكز السلطة العليا ولسائر وظائف الدول يخالف مبدأ المساواة، ويميز بين المواطنين في الحقوق والواجبات.
3. إن التوزيع الجغرافي للدوائر الانتخابية أدّى إلى لجوء كثير من المرشحين للمغالاة في العصبية الطائفية، الامر الذي يؤدي إلى المساهمة في تفتيت المجتمع اللبناني، بدل زيادة تلاحمه على قاعدة المواطنة.
4. إن القاعدة الطائفية والمناطقية للانتخابات قضت على حقيقة التمثيل

النيابي، في كثير من الحالات فسمحت لمرشح نال عدداً ضئيلاً من الأصوات بتمثيل الشعب اللبناني، في حين اعتبر فاشلاً مرشح نال عشرة أضعاف المرشح الفائز.

5. إن الإدراك العام لفقدان العدالة في هذا المجال الأساسي من الحياة العامة ساهم في تفشي الفساد والرشوة وأساليب التهديد في العملية الانتخابية، وفي تعطيل الديمقراطية في منطلقها.

والنتيجة التي يتوصل إليها الشيخ أن «هذا الواقع أدّى إلى أن المواطن الفرد غدا عاجزاً «عن اتخاذ موقف سياسي في أي شيء يتجاوز طائفته»... بل إن هذا الفرد المواطن لا يستطيع أن يمارس الرقابة على سير عملية الحكم إلا من خلال نواب طائفته... والواقع أن هؤلاء النواب نتيجة لواقع النظام الطائفي عاجزون عن التأثير في اكثر الأحوال، ومن ثم فإن الحكم يبقى دائماً بمنجاة من التعرض لأي محاولة نقدية فاعلة». (كراس: **الملامح العامة للبنان في النظام الطائفي الحالي، ونظام الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى**، ص13-17).

ويسهب الشيخ في تبيان مساوئ النظام الطائفي وشروره وأخطاره. هذه الشرور، المشاعر المتولدة عن اللاعدالة، ومن بينها مشاعر الحرمان أو الإحباط أو الخوف، بل في أحيان كثيرة «الذل». يقول: «كان على المواطن المتعامل مع هذه المؤسسات (مؤسسات النظام) أن يتحايل أحياناً وربما دائماً، للوصول إلى حقه أو أن يلجأ إلى «المرجع الطائفي» وأن يُذلّ له وان يسلم قياده إليه». ويستنتج «ان حق الحرية الطبيعي لكل مواطن لبناني، يبقى ناقصاً وشكلياً في ظل النظام الطائفي القائم. إن الحرية لا يُمكن أن تكون حقيقية ومنتجة إلا في ظل دولة عادلة، قائمة على العدالة والمساواة بين المواطنين كأفراد يتكون منهم الشعب وليس كأعضاء في طوائفهم ومن خلال هذه الطوائف» (ص24).

توصل هذه الحيثيات في مسار منطقها الداخلي إلى مطلب إلغاء الطائفية السياسية، حيث يقدم الشيخ عدداً من المقترحات القانونية التي تشكل، على قاعدة مبدأ المساواة بين المواطنين، «ضمانات» لكل الطوائف، حيث لا تتسلط طائفة على

طائفة، لأن كل «قوى طائفية» تتشكل هي إطلاق لقوى طائفية أخرى. لذلك فان هذا المشروع المقترح لا يهدف «إلى استبدال هيمنة طائفة معينة بهيمنة طائفة معينة أخرى، كما انه لا يهدف إلى استبدال تحالف طائفي بتحالف طائفي آخر». الهدف من المشروع ضمان «حقوق الأفراد المواطنين إلى أي طائفة انتموا» (**نظام الديمقراطية العددية**، ص 30-31).

تلك كانت أفكار الشيخ في سياق تاريخي معين وعندما أدرك في لحظة تاريخية معينة أن النظام الطائفي الذي يؤدي إلى تكوين عصبيات سياسية طوائفية من شأنه أن يعيد إنتاج الحروب والأزمات بصورة شبه دورية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر. ولكن الشيخ كان يدرك أيضاً أن هذا المشروع قد يواجه بالاعتراض من جهة أو قد يعامل بالاستغلال والتوظيف من جهة أخرى.

وبالفعل هذا ما حصل، عارضه البعض لأنهم تصوروا أن «المبدأ العددي» مؤد إلى الغلبة العددية للطائفة الواحدة. وكأن الطائفة جسد واحد وكتلة واحدة، لا أفراداً قد ينقسمون فيما بينهم اتجاهات وتيارات وأحزاب وطبقات، وأيّده البعض الآخر انطلاقاً من وهم الكتلة العددية، كمصدر تخويف للآخر وشعار ابتزاز سياسي في خضم احتراف ممارسة الزعامة في النظام الزبائني في الطائفة الواحدة. وبين هذا وذاك، لجأ معارضون للمشروع إلى مواجهته بالمزاودة عليه من خلال مشروع العلمنة الشاملة، وهو مشروع- في رأيي الشخصي لا يتناقض مع إلغاء الطائفية السياسية، ولكنه مثير لدى البعض للهواجس الدينية الشخصية والنفسية.

كل هذه الضغوط المتجاذبة عاشها الشيخ على طريق تداعيات المشروع وردود الفعل عليه معاناةً وتفكراً وتبصراً. الامر الذي يعني أن المجتمع السياسي اللبناني الغارق في أنتروبولوجيا الجماعات الدينية والمذهبية وثقافاتها الأهلية، والمستوعب أيضاً في علاقات سوسيولوجيا الزبائنية والمحسوبية التي يستفيد منها زعماء ومشاريع زعماء، لم يكن بعد مؤهلاً لمثل تلك الديمقراطية التمثيلية القائمة على المواطنة الفردية.

خفّ حماس الشيخ للدعوة إلى هذا المشروع تدريجياً، ولا سيما بعد اتفاق الطائف الذي تضمن برنامجاً لإصلاح النظام السياسي اللبناني وأرسى سلماً أهلياً كان الجميع بحاجةٍ إليه.

المعاناة المتبصّرة يُعبّر عنها الشيخ **بوصاياه**. إذ يُفرد كلاماً حول موضوع إلغاء الطائفية السياسية في لبنان، فيقول: "هذا شعار من الشعارات الثابتة في السياسات اللبنانية، وقد تبنيناه، تبنّاه المجلس الإسلامي الشيعي وتبنيناه شخصياً على مدى سنوات طويلة.(...) ولكني تبّصرت عميقاً في طبيعة الاجتماع اللبناني (...) وتبصرت عميقاً في الطوائف (...) تبين لي أن إلغاء الطائفية السياسية في لبنان يحمل مغامرة كبرى تهدد مصير لبنان، أو على الأقل ستهدد استقرار لبنان (...) ولذلك فإني أوصي الشيعة اللبنانيين بوجه خاص وأتمنى وأوصي جميع اللبنانيين مسلمين ومسيحيين أن يرفعوا من العمل السياسي مشروع إلغاء الطائفية السياسية، لا بمعنى انه يَحْرُم البحث فيه والسعي إليه، ولكن هو من المهمّات المستقبليّة البعيدة، وقد يحتاج إلى عشرات السنين لينضج بحسب نضج تطوّر الاجتماع اللبناني وتطوّرات المحيط العربي بلبنان». (**الوصايا**، دار النهار، 2002، ص 53).

واضح من هذا الكلام أنّ الشيخ لم يتخلَّ عن مشروعه من زاوية مبدئيّة أو استراتيجيّة، وإنّما كان ذلك اقتراحاً وتوصية بالتأجيل بسبب عدم نضج الوضعين اللبناني والعربي.

والحق أن الشيخ عندما يجعل من تطوّرات المحيط العربي ونضجه شرطاً لتطوير الديموقراطيّة اللبنانيّة المنقوصة بالطائفيّة، فإنّما هو يبرز حقيقة مطموسة أو يعمل على طمسها في الخطاب العربي لتظلّ مسألة التحوّل الديمقراطي في الأنظمة العربية مسألة محجوبة من جهة، ولكي لا تصبح التجربة الديمقراطية اللبنانية أنموذجاً أو بؤرة ناقلة لعدوى الديموقراطيّة إلى المحيط، ولا سيما إذا تطوّرت على أفق يزاوج بين إمكان التعايش بين الأديان والطوائف من جهة، وبين تحقّق مفهوم المواطنة وصيانة حقوق الإنسان والفرد من جهة أخرى.

لذلك، فإن الشيخ كان يخشى من خطر ما سمّاه التدمير الذاتي، والصراع مع

النفس. ولذا فإنّه على امتداد سنوات كان يدعو الأنظمة العربيّة إلى مبادرات نحو الديموقراطيّة وإلى المصالحة مع النفس، مصالحة الأنظمة العربيّة مع بعضها البعض، ومصالحة المعارضة مع أنظمتها، ومصالحة المواطن مع دولته، لكي تجري عمليّة الإصلاح والتطوير والتغيّر بهدوء وسلام.

هل كانت هذه الدعوة، طوبى من طوباويات الفقيه المصلح أو دعوة من دعوات فيلسوف المدينة الفاضلة، ربما كان هذا وجه من وجوهها. لكنها في وجهٍ آخر، وجه الممارسة التاريخية، كانت ولا تزال احتمالاً من احتمالات التاريخ وجزءًا من إرادة التغيير عند المفكّرين المصلحين. فلقد مارس الإمام الشيخ هذا الجانب العملي من الدعوة في مجالات عديدة في لقاءاته مع الحكام العرب، ومع الجماعات الدينيّة والمذهبيّة، ومع الأحزاب الموالية والمعارضة، ومع المفكّرين والمثقّفين وشتّى النُخب، يدعوهم إلى الاعتدال والمصالحة والاندماج في المجتمعات ولكي تنهض فكرة الدولة الوطنيّة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي.

هذا، وقد توّج ممارسته في هذا السبيل، أثناء معاناته المرض العضال، بوصيتين يجدر ذكرهما في ختام هذا البحث:

- «وصيّة للشيعة في لبنان وفي كل مكان، أن يندمجوا في أوطانهم كمواطنين، وأن يتجنّبوا شعار حقوق الطائفة والمطالبة بحصص في النظام، على أن تعترف الأنظمة التي تضم مجموعات متنوّعة، بالهويّة الدينيّة والمذهبيّة لكل مجموعة من المجموعات» (**الوصايا**، ص 56).

وصيته التي صاغها بصيغة تمنّي وكان ذلك قبل احتلال العراق أن يبادر الحكام العرب لإيجاد مخرج للأزمة العراقية بما يشبه مؤتمر الطائف الذي عقد من أجل لبنان. وكان دعاؤه الأخير «لعلّ الله إذا مد في الأجل أن يُرشدني إلى خير السبل في هذا الشأن للتداول مع بعض القادة الكبار من إخواننا الحكام العرب في هذه الفكرة، لعلَّ الله يجعل لنا فرجاً ومخرجاً مما نعانيه، ويفرّج عن العراق وشعبه ويحرّر العراق من هذه الوصاية ومن هذه الهيمنة الأجنبية الأمريكية التي دمرته..». (**الوصايا**، ص58).

كان ذلك قبل احتلال العراق، لكن المتبصّر في فكر الشيخ حول مفهوم الدولة العادلة التي كان يشدد عليها دائما وفكرة التمثيل الديمقراطي،التي كان يراها كأحسن صيغةٍ أنتجها الفكر الإنساني لإدارة المجتمعات والمتوافقة جداً مع فكرة الشورى الإسلامية، وحول منهجه النسبي الذي كان يرى من خلاله الأمور بذهنية عميقة ومتداخلة وحوارية. إن التبصّر في هذا كله، يستنتج أن أهمية هذا الفكر هو في تاريخيته ومستقبليته. والتاريخية تعني ذاك المسار الترابط بين الماضي والحاضر والمستقبل، حيث تفهم جذور الحدث أو أسباب الظاهرة، ويستشرف مستقبلها ومآلها. ما حدث في العراق، كان هدفاً لسياسة إمبريالية أميركية، ولكنه أيضا كان نتاج تمهيد هيأ له نمط من الحكم الاستبدادي ونمط من الذهنية الإلغائية، ونمط من السياسات التي تميز بين فئات المجتمع، وطوائفه وقبائله وعائلاته وأفراده، تمييزاً يصل إلى حد الإلغاء أو الطمس أو القتل بشقيه الفردي والجماعي.

كان الإمام الشيخ يدرك أن الاستبداد ممهد للانقسام وصانع للتجزئة والحروب الأهلية والفتن بين «أقليات وأكثريات». كان الشيخ ينصح الشيعة والمسيحيين ألا يعتبروا أنفسهم أقليات في دولهم. قالها في مناسبات عديدة، وشدد عليها في وصيته، وبالمقابل، كان دائماً يرى الحل على مستوى الدولة الديمقراطية، وبصورة متدرجة ومتأنية. ختم هذا في وصيته في باب «الشيعة ومقولة الأقليات في الشرق».

حيث يحسن أيضا ختم هذه الورقة. يقول: «ومن هنا فإننا نشجع بقوة على دعم أي بادرة يقوم بها نظام حكم في العالم العربي نحو الديمقراطية، ونحو إقامة أي شكل من إشكال الشورى» وبالمقابل «ألا يطالب بالديمقراطية في صيغها العليا، بل أن يسير الأمر رويداً رويداً، وان يتحقق هذا النمو السياسي وهذا التكامل السياسي رويداً رويداً». (**الوصايا**، ص89).

ويكرر دعوة الجميع ولا سيما الشيعة إلى الاندماج الوطني «فكل شيء دون هذا فهو مشروع فتنة» أو «فخ» للاستخدام والاستدراج والتورّط.

***

عرضنا لمحطات ثلاث من أفكار فقهاء وعلماء، لهم اعتبارهم ودورهم القيادي والفكري في المجالين الديني والإجتماعي- السياسي في تاريخ لبنان المعاصر. ولاحظنا أن صيغة ولاية الفقيه الدامجة لمجالي الدين والسياسة لا تجد لها تعبيراً أو محلاً في أدبياتهم ومواقفهم.

كثر هم علماء الشيعة المعاصرون المعارضون لولاية الفقيه بصيغتها الإيرانية الخمينية. على أن الفكر السائد عندما يهيمن بأساليب شتى ولا سيما عبر أساليب الإعلام الحديث وعبر حوزات التدريس الديني المنتشرة في مناطق الشيعة ومن خلال المدارس الدينية الناشطة في كل مكان وعبر وسائل الترغيب والجذب في مجتمع العوز والبطالة والنقص بالخدمات وفي مجتمع تُغيّب أو تغيب عنه الدولة، يصبح ذاك الفكر لا فكراً سائداً فحسب بل ايديولوجيا مهيمنة وثقافة حصرية وذلك بمعزل عن أي اجتهاد فقهي وأي موقف آخر. ولذلك يلح السؤال حول مدى تأثير ولاية الفقيه في ثقافة حزب الله واستراتيجيته في لبنان، وكيف استطاع الحزب أن يخلق «طبائع» جديدة في الطائفة الشيعية لم تعهدها الحالة الشيعية العاملية في تاريخها الحديث والمعاصر.

القسم الثالث

حول صورة إيران في الإدراك العربي

I

الإشكال القومي ومسألة المرجعية وولاية الفقيه الإدراك المتبادل بين العرب والإيرانيين*

الإدراك المتبادل: محاولة تعريف

إن إدراك جماعة لأخرى هو نوع من التصور الذاتي للآخر، أي أنه صورة للآخر تتكوّن في مخيلة جماعية نتيجة لخبرات تاريخية طويلة وممارسة أنماط من العلاقات عبر أشكال معقدة من الصراع والتعارف والتبادل والتماس والقرابة. وهو إلى ذلك صورة عن الذات تتكون من خلال التفاعل مع صورة الآخر. وبتعبير آخر، من الممكن القول إن الإدراك المتبادل في الحالة الإيرانية-العربية هو انعكاس لعملية تفاعل بين وعيين تاريخيين لدى شعبين أو أمتين. ونقصد بالوعي التاريخ لا صورة الماضي المرسومة أو المتكرّرة في الذاكرة التاريخية الجماعية فحسب، بل ايضاً عناصر الحاضر وتحدياته وأحلام المستقبل وأهدافه. وفي هذا الحقل الزمني المشترك (الماضي + الحاضر + المستقبل) تختلط المواقع التي تتأسس عليها الصورة المدركة عن الذات وعن الآخر اختلاطاً يصعب الفصل فيه بين المستويات والمكوّنات والأقنية التي توصل هذه الصورة أو تلك. ولعلّ اختيار مصطلح «الصورة» للتعبير عن تجسد

* الورقة العربية التي قدّمت في مؤتمر العلاقات العربية الإيرانية في جامعة قطر العام 1995 نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ومركز التوثيق والدراسات الاستراتيجية في إيران، في حين قدّم الورقة الإيرانية الشيخ هادي خسرو شاهي. نشر النص في كتاب المؤتمر باللغتين العربية والإنكليزية في حين حذف من النسخة التي صدرت باللغة الفارسية.

الوعي والإدراك في كلام الناس وسلوكهم ومواقعهم وخطاب نخباتهم نابع بشكل أساسي من محاولة فهم أبعاد هذا الإختلاط في صورة المرآة التي ننظر فيها. والمرآة تعكس صورة عن الواقع. ومن المعروف أن بين الصورة والواقع حاجزاً واختلافاً نسبياً، وهي في الوقت نفسه أقنية ووسائط موصلة.

وفي حالة الإيرانيين والعرب، من الممكن تعيين هذه الوسائط الموصلة إلى الصورة في المرآة المنظور إليها على النحو التالي:

- صورة الإدراك المتبادل لدى الأمتين ولدى كل منهما من خلال مرآة الإسلام.
- صورة الإدراك المتبادل لدى الأمتين ولدى كل منهما من خلال مرآة القومية.
- صورة الإدراك المتبادل لدى الأمتين ولدى كل منهما من خلال مرآة المذاهب.
- صورة الإدراك المتبادل لدى الأمتين ولدى كل منهما من خلال مرآة الجغرافيا السياسية والإقتصادية والبشرية.

غير أنه لا بد من الإستدراك في استخدامنا تعبير المرايا، أن ليس هناك من مرآة صافية بحد ذاتها. فكل مرآة من تلك المرايا تعكس على الأخرى انعكاسات من صورها، فتتكوّن لدينا صورٌ متعددة الألوان والأبعاد، وإن كانت تحمل لوناً غالباً أو بعداً رئيسياً، أن هذا اللون الغالب أو البعد الرئيسي قد يكون اسلامياً مشتملاً ومحتوياً المضمون القومي، أو قد يكون قومياً مرتكزاً على الإسلام، أو قد يكون قومياً عنصرياً نافياً الإسلام، أو قد يكون نفعياً خالصاً جاعلاً من مصالح الدولة وجغرافيتها الإقتصادية والسياسية نطاقاً لـ«أمنها القومي» مع استخدام ايديولوجي وظيفي للإسلام والقومية معاً، وقد تكون الصورة أحياناً مزيجاً معقداً من هذه العناصر جميعها.

وتسهيلاً للبحث وتوخياً الإلمام بصور الإدراك المتبادل بين الإيرانيين والعرب لإشكالية القومية والإسلام وما يتفرّع عنها من خيارات سياسية على مستوى

الدولة والثورة والوحدة والعلاقة بين الدين والسياسة، نقترح معالجة النقاط التالية:

اولاً: الإشكال القومي بين الإيرانيين والعرب والخيارات السياسية.

ثانياً: أزمة الإجتماع السياسي الإسلامي والإشكال القومي العربي: استقلال عن «سلطنة» وصيغة من صيغ «الوحدة».

ثالثاً: الإشكال الايديولوجي الراهن وقضايا «الوحدة» و«الثورة» و«المرجعية» وولاية الفقيه.

أولاً: الإشكال القومي بين الإيرانيين والعرب والخيارات السياسية

يربط مرتضى المطهري بين خيارات الإنتماء لدى الأمة وبين خياراتها السياسية والإستراتيجية، إقليمياً وعالمياً، وثقافياً، بقوله: «إذا تقرّر أن يكون الأساس في تعيين حدود الأمة الإيرانية هو العنصر الآري، كانت النتيجة في نهاية الشوط الإقتراب من العالم الغربي. وكان لهذا الإقتراب في سيرتنا القومية والسياسية تبعات وآثار أخطرها الإنقطاع عن الأمم المسلمة المجاورة غير الآرية والإرتباط بأوروبا والغرب. وعلى العكس من ذلك تماماً فيما إذا جعلنا ملاك أمتنا نظامنا الفكري والسلوكي والإجتماعي لهذه القرون الأربعة عشر الأخيرة، إذ يكون لنا آنذاك مسيرة وتكاليف أخرى مغايرة لما سبق. ويصبح حينذاك العرب والترك والهند والأندونيسيون والصينيون بالنسبة إلينا أصدقاء بل أقرباء»[1].

لكن ما نضيفه إلى خطاب المطهري هو أن انقسام الخيارات لا يتحدّد وفقاً لقرار تتخذه حكومة أو حزب أو نخبة أو مفكر، وإن لَعِب «القرار» ومفاعيله وتداعياته دوراً في التأثير في اتجاهات الأفكار وتياراتها على مدى بعيد. إن تكوّن الخيارات في عملية الإنتماء القومي أو الإسلامي هو ظاهرة أكثر تعقيداً من عملية اتخاذ «قرار». فـ«إسلامية» إيران مثلاً تخترقها بطريقة من الطرق «قوميتها» أيضاً.

[1] مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، 3 ج في 1 (بيروت: دار التعارف للمطبوعات)، ص 22.

ولا نكون بعيدين عن الواقع إذا قلنا إن التيار الإسلامي نفسه في إيران، يحمل نبرة قومية إيرانية. وهذا ما نلمسه في كتاب المطهري نفسه **الإسلام وإيران**. ففي هذا الكتاب جهد تاريخي وتوثيقي كبير لإثبات الفرضية التالية: «إن الأمة الإيرانية قدّمت خدمات للإسلام أكثر من أية امة أخرى وإن الحضارة الإيرانية القديمة والعريقة قدّمت للحضارة الإسلامية خدمة كبرى»[2].

ومن جهة أخرى، لا نكون بعيدين عن الواقع أيضاً إذا قلنا إن تياراً قومياً إيرانياً ممثلاً برموز كمحمد مصدَّق، وعلي شريعتي، ومهدي بازركان، يتداخل مع التعبيرات والتصورات الإسلامية كعناصر استنهاض وتعبئة فاعلة في المشروع النهضوي الإيراني.

ولنلاحظ هنا أن التداخل بين الإسلامية كنزعة تحرر إنساني وبين القومية كنزعة وطنية في إطار «أمة – دولة» لا يستتبع تناقضاً أو شططاً لدى كل من التيارين اللذين أشير اليهما. التيار الأول (الإسلامي) يستدخل القومية الإيرانية في إطار إسلامه، والثاني (القومي أو الوطني) يستدخل الإسلام كمكون حضاري وثقافي وتعبوي، كما هو الحالة في «حركة تحرر إيران»[3].

حتى هنا لا نرى، كما قلنا، تناقضاً حدياً بين الإدراكين الإيرانيين الأخيرين لكلٍ من القومية والإسلام إلا في حيّز طبيعة الحكم وممارسته. وهذا الأمر الأخير، على أهميته، نتركه لمعالجة مستقلة في هذا البحث.

أما ما يستوقف في صورة الإدراك الإيراني لكلٍ من القومية والإسلامية فهو

---

(2) المصدر نفسه، ص 257.

(3) أسس مهدي بازركان «حركة تحرر إيران» في العام 1961، وقد استشار في هذه الخطوة الزعيم محمد مصدَّق. والجدير بالذكر في هذا السياق أن النضال الإسلامي، الذي خاضه بازركان مع آية الله طالقاني يتحرك في حيز لا يندمج فيه الدين بالسياسة وإنما يتساوقان في ما يسميه بازركان «الحد الفاصل بين الدين والسياسة» هو الحد الذي يقوم بين «الإفراط والتفريط» سواء لناحية الخلط أو لناحية الإبتعاد. ويرى الدارسون في بازركان أنه «كان بمثابة جسر بين الحركة الوطنية القديمة والثورة الإسلامية، أي بتعبير آخر بين مصدَّق والخميني». أنظر: مهدي بازركان، **الحد الفاصل بين الدين والسياسة**، قدم له وترجمه عن الإيرانية فاضل رسول، بيروت، دار الكلمة، 1979، ص 10 و 27.

حالة التطرُّف باتجاهين:

الإتجاه الأول: اتجاه الإندفاع نحو تصور للإيرانية قوميّة شوفينية آرية لا تكتفي بإلغاء الإسلام أو إغفاله من مشهد أربعة عشر قرناً من التاريخ، بل يجعل القومية الإيرانية ايديولوجية توسّع وهيمنة وتعصب حيال الجوار الجغرافي والثقافي والإثني. وهذا الإتجاه هو الذي غذّى ايديولوجيا نظام الشاه وركائزه الثقافية وبرامجه السياسية في مرحلة من مراحل إيران.

الإتجاه الثاني: إتجاه الإندفاع نحو تصوّر للإسلامية ملغ للخصوصيات الإثنية والقومية وعناصر التعدّدية والإختلاف في حياة الجماعات والشعوب. ومهما كانت مبررات هذا الإجتهاد في فهم الإسلام ديناً عالمياً وسياسة اممية، فإن الترجمة العملية لهذا التصوّر على مستوى الممارسة والسياسات يتبدّى سياسات إقليمية ومركزية حيال الجوار وسياسات استبدال وإلغاء لإرادة الآخر، واختراقاً لداخل مجتمعات أخرى مختلفة، بحجة ما سمي في أدبيات ذاك الإتجاه «تصدير الثورة». وهذا الإتجاه الذي يُذكّر بنظرية «الثورة العالمية الدائمة» في الأدبيات الماركسية التروتسكية، مهدّ ويمهد على صعيد الواقع العملي – ومهما كانت النوايا طيبة – إلى سياسات اقليمية لا تختلف كثيراً في نتائجها العملية عن سياسات القومية العنصرية أو الشوفينية عندما تتحوّل «الدولة – الإقليم» أو «الدولة – المركز» أو «الدولة – القاعدة» (وكلها تسميات تتشابه من ناحية معانيها في حقل الجغرافيا السياسية) إلى مركز لاتخاذ القرار نيابة عن الآخرين أو وصاية عليهم، وان اتخذت عملية اخذ القرار آلية فقهية دينية عبر صيغة «نائب الإمام» أو «ولاية الفقيه»، إذ لا تلبث في السياق العملي وتحت وطأة الأحداث ومجرياتها أن تتحوّل صيغة «ولاية الفقيه» – وهي اجتهاد شيعي من ضمن اجتهادات أخرى كما رأينا – إلى مركز منتج لخطاب سياسي – ديني تخترقه وتؤثر فيه – عن قصد – اعتبارات الدولة الإقليمية ومصالح الجغرافيا الإقتصادية والإستراتيجية. كما تتحول «السياسة الشرعية» إلى غطاء ومبررات للصراعات السياسية الداخلية والخارجية.

ولهذا نلاحظ أنه في ظل الإعتبارات الإقتصادية والأمنية والاستراتيجية

للدولة المركز لا تلبث أن تلتقي صور الإدراك الفارسي والآري مع صور الإدراك الإسلامي المركزي الصادر عن اجتهاد بشري وضعي، وإن أضيفت على هذا الإجتهاد صفة القدسي والإلهي.

ألم تلتق في الحرب العراقية-الإيرانية وفي نزاعات الحدود والتسميات المناطقية (الخليج الفارسي، خوزستان... الخ.) ايديولوجيات إسلامية وفارسية؟[4] إن الحقل الجيوستراتيجي والأمني الواحد لا يلبث أن يوحّد الصورة الجماعية للدولة/ الأمة تجاه الآخر.

ويلتقط محمد حسنين هيكل في كتابه **مدافع آية الله** هذه المفارقة بقوله: «وحقيقةً فإن من أحد تناقضات حرب العراق وإيران أن الروح التي دفعت القوات الإيرانية للصمود كانت القومية، أكثر منها الدين...». ويتابع «... إن هذه الحرب أصبحت بالنسبة للإيرانيين حرباً وطنية، تماماً مثلما حارب الروس من أجل روسيا الأم وليس من أجل الشيوعية». ويخلص إلى القول: «وهكذا رأى الخميني في حياته المضمون الإسلامي لثورته يفقد بريقه إذ تخللته القومية التي يقول إنه لا يعبأ بها كثيراً»[5].

ونلاحظ من جهة أخرى أن النظر الإيراني - الإسلامي إلى القوميات الأخرى يشوبه إرباك وسوء تقدير، ولدى بعضهم تشوبه نزعة عدائية. فلقد دأب عدد من الايديولوجيين الإسلاميين (العالميين) والمحسوبين على النموذج الإسلامي الإيراني، على تسفيه الفكر القومي في العالم الإسلامي تسفيهاً لا يمت بصلة إلى منهج النقد العادل والمنصف، فيعتبر كليم صديقي وهو صديق لإيران ويدير

(4) صدرت مذكرة عن السكرتارية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 18 آب/ أغسطس 1994 حول استخدام تعبير «الخليج الفارسي»، وفيها تذكير مرّة أخرى بضرورة الإلتزام باعتماد تعبير «الخليج الفارسي» في الوثائق والمستندات والمنشورات كافة الصادرة عن السكرتارية، كما تؤكد الحرص على استخدام هذا التعبير كاملاً، أي «الخليج الفارسي»، وعدم كفاية وصلاح اعتماد تعبير «الخليج» فقط حتى في حال التكرار.
وتعلق سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت التي ترجمت النص وعممته: «وعليه يكون تعبير الخليج أو أي تعبير آخر خلافاً لـ «الخليج الفارسي» تعبيراً مخالفاً للحقيقة العلمية والتاريخية...».

(5) محمد حسنين هيكل، **مدافع آية الله، قصة إيران والثورة**، القاهرة، دار الشروق، 1982، ص 269.

المعهد الإسلامي في لندن «إن أكثر الكيانات السياسية خنوعاً للغرب وتبعية له هي ركام الدولة القومية في العالم الإسلامي»، وإن الحركات القومية فيه «كانت جزءاً من خطة الحضارة الغربية لتجزئة المجتمعات الإسلامية التقليدية إلى مجتمعات صغيرة خاضعة للإستعمار» وإن كل هذا تم على أيدي نخب متغربة عن تراثها وأصولها»[6].

وعلى وجه الإجمال بذل جهد ايديولوجي كبير انصب بشكل أساس على الهجوم على القوميات وبصورة خاصة على القومية العربية[7]، ومن دون أن يبذل اية محاولة لفهم سياق نشأتها التاريخية كحالة بديلة لتقهقر الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، كما لم يبذل أي جهد لفهم اتجاهاتها ومضامينها خلال حركة تطورها منذ مطالع القرن وحتى الآن. ولم يتوان بعضهم عن تنظيم مؤتمر متخصص في التهجم على القوميات وبصورة خاصة على القومية العربية[8]، كما لم يتردد مسؤول إيراني سابق في تشبيه القومية العربية بالصهيونية[9]، على أن هذه الإشارات لا تعني تعميماً على كل الإدراكات الإيرانية وفي كل المراحل.

كل هذا تم في سياق أحداثٍ استنفرت الذاكرة التاريخية وعكست في مرآتها صوراً أحادية من الإدراك الصراعي المتبادل بين الجماعات القومية. وكانت

(6) كليم صديقي، **التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر**، لندن، المعهد الإسلامي، 1984، ص 19-20.

(7) يتكرر في بعض الأدبيات الإيرانية الإسلامية أن لا مكان للقومية في النظام والمجتمع الإسلاميين وأنها كانت «أداة من أدوات الإمبريالية والصليبية لمواجهة الإسلام» أو أن القومية هي في أصل الإمبريالية.
ويعطي أحد الباحثين الإيرانيين، علي محمد ناقاوي «مثل القومية التي اجتاحت عالم الإسلام، استانبول، القاهرة، بيروت وترافقت مع التوسع الإستعماري في أواخر القرن التاسع عشر، وجعلت العرب والأتراك يهاجمون بعضهم البعض». ويفرد الباحث فصلاً من كتابه للبرهنة كيف أن حركة القومية العربية ارتبطت بحركة الإستعمار منذ حركة الشريف حسين والجمعيات العربية السرية. أنظر Ali Muhammad Naqavie, *Islam and Nationalism* (Tehran, Islamic Propagation Organisation, 1984), pp.12 and 27-27-39

(8) كمثل على هذا التوجه: مؤتمر «تأثير القومية على الأمة» الذي نظمه المعهد الإسلامي في لندن، 31 تموز/ يوليو - 3 آب/ أغسطس 1985.

(9) حديث مع أبو الحسن بني صدر أجراه ميشال نوفل، **النهار**، 25/ 12/ 1979.

مساهمة القوميين العرب - أو بالتحديد بعضهم - في هذا السجال القومي لا تقلُّ حديةً وانتقائيةً.

فبالإضافة إلى أوهام وهوامات النظام العراقي - البعثي في تخيله وفهمه الخاص لـ«معركة القادسية» التي أسالت الحبر الكثير في تدبيج الكتب واستدراج المؤتمرات والندوات حولها، استحضرت في الخطابات والنصوص التاريخية آراءً لمؤرخين ومفكرين عرب من ذوي الإتجاه القومي من شأنها إحياء الفهم الأحادي العنصري لحركة الشعوبية القديمة واستخدامات مصطلح «الأعجمي» و«الأعجمية» باعتبارها جميعاً «محاولات لهدم الإسلام العربي». كما استخدمت «سياسة الخليفة عمر العربية» مرجعية للفكر القومي العربي، ومجّدت سياسة الدولة الأموية التي كوّنت، على حد رأي بعض المؤرخين القوميين، من «تلاحم العرب ووحدتهم وشعورهم بالمصلحة المشتركة في توسيع هذه الدولة»، وذلك من خلال «تلاحم اللغة والمثل العربية مع الإسلام، مما أكسبها - أي اللغة - سمة قدسية». ويذهب هذا التحليل إلى نهايته ومآله الإيديولوجي السياسي في فهم حركة الموالي والشعوبية والإنتفاضات الإجتماعية المختلفة فهماً عنصرياً، فرجالاتها في مخيلة المؤرخ القومي العربي المعاصر «حاقدون» أو مغامرون «زائفون»، وفعاليتهم «ضعيفة» بدليل «عدم تسجيل الكتب أخبارهم»[10].

وتترجم هذه الآراء نفسها في بعض قطاعات الفكر القومي المعاصر عبر استحضارها مقولات ترى أنها تحديات ومخاطر على القومية العربية. فمن هذه التحديات: الماركسية، والتحدي الديني ممثلاً بالحركات الإسلامية السلفية. وينظر إلى هذا التحدي كامتداد لـ«نشوء الشعوبية في التاريخ» ومقاومة «الأقليات»

(10) أنظر مقالة نموذجية عن هذا التوجه في النظر إلى الجذور التاريخية للقومية العربية: صالح أحمد العلي، «الشعور القومي العربي عبر التاريخ: مقومات القومية العربية ومظاهرها عبر التاريخ»، ورقة قدّمت إلى: **تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية مع المجمع العلمي العراقي**، اتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية، بيروت، المركز، 1986)، ص 15-19.

و«الفرس» للأمة العربية. وأخيراً يأتي تحدي التجزئة وواقع القطرية[11].

ولم تقتصر وطأة الحدث العراقي - الإيراني في تأثيرها على استحضار هذه الصور التاريخية لتوظيفها في سجال سياسي مستجد، بل إن هذه الوطأة أخذت تمارس تأثيرها في باحثين عرب في دراساتهم الاستراتيجية والمستقبلية لدور دول الجوار المرتقب.

ومهما يكن من أمر تهافت هذه التصورات داخل مدارك بعض من الإيرانيين وبعض من العرب، أو عدم صحة الفرضيات التي دارت في أذهان بعض الباحثين، فإن الأمر الذي يغفل عنه في كل الحالات هو النظرة الحيادية والعلمية لظاهرة الصراع الإجتماعي - السياسي في التاريخ الإسلامي، حيث يؤرخ لها تأريخاً قومياً معزولاً. كما إن ما يغفل عنه أيضاً هو التأريخ لنشوء الوعي القومي الحديث ومسار اتجاهاته الايديولوجية السياسية في مناطق العالم الإسلامي، الأمر الذي يدفع بالحدين القوميين المتطرفين: الإيراني والعربي، إلى انتقائية صراعية وسجالية تلغي القواسم المشتركة بين الطرفين وتلغي إيجابيات التجربة التاريخية المشتركة، كما تلغي الإشكالات التي قد تكون إيجابية أو مفهومة في مرحلة معيّنة أو سلبية ومعيقة في مرحلة اخرى.

لذا فإنه تجنباً لتلك الإنتقائية التي تترك نفسها أسيرة لتداعي صور الذاكرة والمرايا الايديولوجية المتشكلة تحت وطأة أحداث ضاغطة، وتوخياً في اتباع منهج تاريخي ورؤية ستقبلية باحثة عن إدراك واقعي لما حدث في مرحلته وزمنه واستشراف لاحتمالات المستقبل الذي يطرح بالحاح البحث عن أنساق تعاونية ما بين دوائر العالم الإسلامي في مرحلة الحديث عن «نظام شرق أوسطي جديد»، نقدم في ما يلي وجة نظر في إدراكنا الإشكال القومي العربي في نشأته وسياق تفاعله مع الخصوصيات الثقافية والجغرافة للدائرة العربية في محيط العالم الإسلامي.

(11) سعدون حمادي، «القومية العربية والتحديات المعاصرة»، ورقة قدمت إلى: **تطور الفكر القومي العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص 337-362.

ثانياً: أزمة الإجتماع السياسي الإسلامي والإشكال القومي العربي: إستقلال عن «سلطنة» وصيغة من صيغ «الوحدة»

برز الإشكال القومي في مناطق العالم الإسلامي المرتبطة آنذاك بالسلطنة العثمانية، في سياق تفاعل أزمة السلطنة أمام ضغط بنيتها الداخلية الآخذة بالتفكك، وأمام تعثر مشاريع الإصلاح الإداري والسياسي فيها، وأمام ضغط التدخلات الأجنبية الهادفة إلى إحداث مزيد من الخلل والتفكيك في بنية الإجتماع الإسلامي ووحدة دولته[12]. وكان اتجاه التتريك والعثمنة، وهو أحد الإتجاهات الايديولوجية - السياسية التي حاولت أن تتصدى لاجتراح حلول لتلك الأزمة، قد استطاع عبر انقلابي 1908 و1909 أن يهيمن على السياسة العثمانية وأن يوجهها في مسار استحداث دولة مركزية عثمانية مرتكزة على غلبة القومية التركية في أجهزة الدولة ومراكز القرار السياسي والإقتصادي والثقافي.

وكان من نتائج انتصار هذا الإتجاه وغلبته في أجهزة الدولة ومؤسساتها ان استنفرت القوميات المبعدة عن مراكز القرار والممتهنة في لغتها ودورها الفكري والحضاري. وكان الإصلاحيون العرب، الذين وقفوا إلى جانب الإنقلابيين الأتراك في مواجهة الإستبداد الفردي ومن أجل تطبيق الدستور، في طليعة المبعدين. وكانت اللغة العربية التي هي القرآن الكريم ولغة الشريعة والحضارة الإسلامية معاً هدفاً للتجريح والإمتهان والتشويه. فجاء الوعي القومي العربي

(12) يقتصر كلامنا هنا على بروز الإشكال القومي في التاريخ الإسلامي المعاصر، ولا سيما في المناطق التي كانت أجزاءً من ولايات الدولة العثمانية. ولا يعني أن هذا الإشكال لم يكن موجوداً في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي، بل إن ما يميز الإشكال القومي الحديث هو في تمثله وعياً سياسياً هادفاً إلى إنشاء دولة قومية محددة على أساس الإنتماء الإثني، وعلى أساس الحدود الجغرافية - السياسية الثابتة. في حين أن الاشكال القومي في مراحل التاريخ الإسلامي القديم اقتصر على بروز عصبيات قومية تتصارع من أجل احتلال مواقع في الدولة القومية أو إقامة دول حادثة. ولم يكن نطاق الدولة يتحدد وفقاً للإنتماء الإثني أو القومي لأهل الدولة، بل بمدى قدرة عصبياتها الأخرى في نطاق الإمتداد الإسلامي من جهة، وامتداد شبكة السوق والطرقات التي بإمكانها السيطرة عليها كمصادر للجباية من جهة أخرى. كان هذا بالذات وضع العصبيات غير العربية التي أسست دولاً سلطانية، كالبويهية والسلجوقية والمماليك والإيلخانيين، وأخيراً الصفوية والعثمانية.

في حينه، وفي جزء كبير من الإستجابة لهذا التحدّي، وعياً لهذا الإشكال الداخلي الذي عُبّر عنه آنذاك بأزمة العلاقات بين العرب والترك. وفي هذا الجانب بالذات حمل الوعي العربي مضموناً ثقافياً إسلامياً يتجلّى في دفاع بعض المفكرين العرب عن اللغة العربية بصفتها لغة للشريعة وعن ضرورة وحدة العرب والترك وبقائهم في دولة واحدة بسبب الحرص على الإرتباط بالإسلام والحفاظ على ما تبقى من دولته[13].

ومع ذلك فإنه لا بد من ذكر جوانب أخرى اندمجت في هذا الإشكال القومي وأعطته طابعاً استقلالياً عن الدولة العثمانية أو طابعاً معادياً أو بعيداً عن الإسلام. من هذه الجوانب:

- تقاطع بعض الدعوات الإستقلالية مع مشاريع التقسيم الدولية التي حملتها سياسات الدول الكبرى آنذاك.
- اندماج بعض الداعين إلى الإستقلال عن الدولة العثمانية باسم العروبة في سياسات السفارات والقنصليات والوزارات الأجنبية. وكان من بين هؤلاء أعضاء بارزون في الجمعيات السياسية العربية وفي المؤتمر العربي الأول (1913).
- جاذبية الفكر الليبرالي القومي الغربي للنخبات المحلية في وقت رزح فيه العالم الإسلامي تحت نير حكومات استبدادية تسترت بالإسلام وقدّمت نفسها حامية للدين وناطقة باسمه (سياسة عبد الحميد الثاني وبقية السلاطين).

هذه الجوانب شكّلت في لحظة انتصار «الحلفاء» في الحرب العالمية الأولى العوامل المرافقة لعملية تقرير المصير للعديد من مناطق العالم الإسلامي. ولذلك التبس أمر هذا التيار القومي عند بعض الإصلاحيين وبدا عاملاً مساعداً في التجزئة والتفكيك حينذاك (موقف شكيب ارسلان على سبيل المثال).

(13) أنظر نصوصاً لرشيد رضا في هذا الموقف في: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص 146 - 169.

والواقع أنه إذا كانت هذه الصورة صحيحة إلى حد ما آنذاك، فإن دعوة العروبة لم تلبث أن اكتسبت بعد الحرب العالمة الأولى - ولا سيما في المشرق العربي - بعداً وحدوياً معادياً لسياسة التجزئة الإقليمية والطائفية والمذهبية التي سارت عليها السياسات الغربية منذ ذلك الحين وحتى آخر المرحلة الناصرية، ولم تنفصل العروبة على المستوى الشعبي والجماهيري عن بعدها الإسلامي آنذاك.

السؤال هو كيف واجه الفكر الإسلامي النهضوي والتجديدي هذا الإشكال القومي في عهديه العثماني والغربي؟

لقد تشكّل في سياق تفاقم أزمة السلطنة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، تيار فكري إسلامي نجد في مواقف أعلامه ونصوص كتّابه محاولة أجوبة إسلامية عن هذا الإشكال. فمنذ صدور **العروة الوثقى** بقلمي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إلى صدور **المنار** بتحرير رشيد رضا؛ ومنذ كتابة عبد الرحمن الكواكبي **طبائع الإستبداد** و**أم القرى**، إلى كتابات ارسلان ونشاطاته ومواقفه، ومنذ تجاوب علماء النجف ومجتهديه مع اقتراح جمال الدين باستصدار فتوى تحريم التنباك من أجل إسقاط المعاهدة الإنكليزية في إيران إلى تأييدهم المشروطية العثمانية والوقوف مع الجيش العثماني ضد الإحتلال الأنكليزي للعراق، يرتسم عبر تلك النصوص والمواقف تيار إسلامي نقرأ في خطوطه الكبرى معالم منهج يتصدّى لجملة من الإشكالات التي يثيرها خطر انهيار الإجتماع السياسي الإسلامي تحت ضغط السيطرة الغربية من الخارج وتحت ضغط الإستبداد السلطاني من الداخل.

ويبرز الإشكال القومي في هذا السياق كحل ذي وجهين:

فمن جهة تبرز الحالة القومية كحالة وطنية معادية للإحتلال الغربي ومتوافقة مع التدرج التوحيدي لمفهوم الأمة في الإسلام ومع الدفاع عن الأرض والديار والموطن. وفي هذا السياق - مثلاً - يصيغ الحزب الوطني في مصر شعار «مصر للمصريين» ويكون الشعار بذلك صيغة مواجهة للإستعمار البريطاني وتأكيداً على الإرتباط بالسلطنة العثمانية وجزءاً من موقف إسلامي عام. كما يصيغ بعض الإصلاحيين

العرب صيغة اللامركزية الإدارية كإطار لتعدد القوميات في الدولة العثمانية.

ومن جهة أخرى، تبرز الحالة القومية كحالة استقلالية عن الدولة العثمانية، ومتوافقة مع مشاريع مناطق النفوذ الدولية، ومواجهة للأسلام في جانبها العلماني في مناطق أخرى كبلاد الشام. ففي هذا السياق، يصيغ التيار النخبوي العلماني في بلاد الشام صيغة الإستقلال عن الأتراك ليترك خلف طرحه هذا، التباسات في الموقف السياسي تعمّقها بعد حين الإتفاقيات التقسيمية والتقارير الدبلوماسية السرية والنظريات الفكرية التبريرية الكثيرة التي دعت إلى الإبتعاد عن الإسلام، وحمّلت هذا الأخير وزر «التخلف والظلامية» و«عهود الإنحطاط» (كتابات عبد الرحمن الشهبندر مثلاً)*.

وأما هذا الإشكال المزدوج للحالة القومية لمعاشة في مطلع القرن العشرين كان التيار الإسلامي المعبَّر عنه عبر المفكرين والفقهاء الذين أشرنا اليهم يقدّم إجابة عن السؤال: كيف نتجنّب استخدام الوعي القومي أداةً للتجزئة ومطية لشيوع الأفكار التي تدعو إلـى الإحتلال الأجنبي؟ وكيف يمكن حالة القومية أن تندرج في وعي إسلامي أشمل؟

لقد كان جمال الدين الأفغاني (الأسد أبادي) قد تطرق - قبل هذا - إلى هذه المسألة في العديد من مقالاته وخاطراته. وجمال الدين يختصر في شخصه ونصوصه ومواقفه ملامح إدراك مشترك متوازن بين العرب والإيرانيين فهو إذ يجعل من الرابطة الإسلامية الرابطة الأشمل، لا يغفل أهمية رابطة الجنس (ويعني بها رابطة القومية) في مسار التشكل التاريخي للشعوب والأمـم. ولكنه - مع ذلك - لا يعتبرها مندرجة في حقائق «الوجدانيات الطبيعية»، بل من «الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات»[14]. والضرورات هذه تكمن في وحدة المصالح الإقتصادية لجماعة أو في الدفاع الذاتي وصيانة الحقوق. «فإذا زالت

* تُراجع نصوصه في: وجيه كوثراني، **الدولة والخلافة إبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة، بيروت.

[14] جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، مع دراسة عن الأفغاني، تحقيق ودراسة محمد عمارة، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968، ص 34 - 35.

الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال كما بتعها في الحدوث بلا ريب»[15]. والميل لهذه الضرورة هو «معتقد التوحيد الإلهي» في الإسلام. يقول: «وتبطل الضرورة بالإعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى وتتضاءل لعظمته القدرة، وتخضع لسلطته النفوس بالطبع، وتكون بالنسبة إليه متساوية الأقدام، وهو مبدأ الكل وقهار السماوات والأرض»[16].

وإن التدرج في سلم التوحيد وعلى أساس المبدأ الوظيفي للروابط الصغرى التي تتسع في حقولها التوحيدية إلى وحدة أشمل يستوعب هنا رابطة العروبة، كحاملة دعوة ولسان شريعة ولغة قرآن، لا كرابطة دم وعصبية نسب.

يقول: «إن زحف العرب ووفودهم على البلاد إنما كان لتعميم الدعوة الدينية اولاً». إن وفود العرب حملت معها أخلاقاً فاضلة ظهرت أفضليتها بأجلى المظاهر، مثل الأنفة من الكذب، والوفاء بالعهد، ومطلق العدل، وكمال الحرية والمساواة... وإغاثة الملهوف والكرم والشجاعة... لذلك انعطفت قلوب الأمم على استحسان الوافدين من العرب لبلادهم، سواء في البلاد التي فتحت عنوة ووضعت فيها الحرب أوزارها، أو صلحاً، وأول مقدمات العادة الإستحسان ثم المزاولة حتى ترسخ ملكة...«نعم إن أكبر حامل وأفعل عامل على تعرب أولئك الأقوام هو الفضائل الأخلاقية والصفات العالية التي كانت تأتي بها العرب مع بأسهم وشجاعة ابطالهم»[17].

فالعروبة بهذا المعنى الذي يقدمه جمال الدين تشدّ العرب إلى غيرهم من الشعوب الإسلامية وتشدّ الشعوب الإسلامية غير العربية إلى العرب. إنها حلقة جذب لا حلقة تنابذ[18]. وفي المرحلة التي كتب فيها الأفغاني هذه الكلمات والخاطرات كان الخطر الإستعماري يهدد شعوب العالم الإسلامي. وكان

(15) المصدر نفسه، ص 34.

(16) المصدر نفسه، ص 34.

(17) المصدر نفسه، ص 316.

(18) يقول مرتضى المطهري أن الفرس «لم يكونوا يعدون العربية لغة العرب، فحسب بل لغة الإسلام والمسلمين عامة» فهي «لغة إسلامية أممية عالمية». أنظر: المطهري، **الإسلام وإيران**، ص 66.

المستهدف في عملية المواجهة على الجبهة الثقافية وعلى مستوى الإجتماع السياسي في الشرق هو الإسلام، بما هو في إمكانية جمع وتوحيد وتفجير طاقة ممانعة[19]. فإذا اقترن الإسلام في هذا السياق بوطنيات هذه الشعوب وقومياتها في مواجهتها قوى الإحتلال، فإنه يتوّج بذلك الروابط الجمعية على اختلافها وأوليات الدفاع الإجتماعي الذاتي في حركة جدلية ترقى بالرابطة إلى الأعلى والأشمل.

وفي مجال الممارسة السياسية كان الأفغاني نموذجاً فعّالاً في ممارسة هذا الفكر. ومن يتابع نشاطه السياسي والدعاوي في العالم الإسلامي يندهش لتلك القدرة الخارقة على الحركة والتأثير والمتابعة التفصيلية لأحداث كل بلد وصياغة الموقف المناسب من كل وضعية والقدرة على الإنتقال السريع من قطر إلى قطر. والأمر الذي يستوقف في كل هذا رؤيته الاستراتيجيا الإسلامية الشاملة التي يتكامل فيها الحس التاريخي مع الوعي السياسي، والتي تتجلّى في تركيزه على دوائر ثلاث كانت قد انطلقت منها مشاريع الدول المركزية في التاريخ الإسلامي، ومن خلالها يتم رصد احتمالات النهوض في العالم الإسلامي. وهذه الدوائر هي: مصر، وإيران ومركز السلطنة العثمانية (تركيا).

ويتكامل هذا التيار الفكري الإسلامي في إدراجه الاشكال القومي داخل المنطق الإسلامي في نظرية الكواكبي في الجامعة الإسلامية. فإذا كان الأفغاني قد اقترح أن تبقى السلطنة العثمانية قلب هذه الجامعة وإطارها، فإن الكواكبي يقترح أن تنتقل الخلافة إلى إمام عربي قرشي[20] وأن تتشكل جامعة إسلامية يتصور مؤتمرها التحضيري في **أم القرى**، كما يتصور توزيع وظائفها لأهليات الأقوام المسلمين وخصالهم، إذ يقترح الكواكبي وظائف معينة في الجامعة الإسلامية تناط بكل شعب من شعوبها[21].

(19) وصفها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في مقالته «المطالب الإسلامية» بأنها نوع من «بولشفية إسلامية».

(20) ينطلق بعض الباحثين من هذا الإقتراح ليرى في الكواكبي داعية للقومية العربية على طريقة نجيب عازوري في دعوته عام 1905. ونعتقد أن في هذه المقارنة بعداً عن المعطى التاريخي وآراء الكواكبي.

(21) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ص 355 – 366.

وإذا كان التصور هذا، يشكو من طوباويته على صعيد الواقع السياسي، فإنه على الأقل، وعلى صعيد المنهج يدعو إلى اعتماد نظرة وظائفية في التعامل مع خصوصيات الأقوام الإسلامية، نظرة تهدف إلى تحقيق نوع من التوازن في وحدة الجامعة الإسلامية، حيث لا تطغى قومية على قومية، وإن استقوت بالإسلام كـ«صبغة دينية»، كما كان يقول ابن خلدون.

وستزداد معاناة هذا التيار الإسلامي في مواجهته حلّ هذا الإشكال القومي مع تفاقم أزمة الدولة العثمانية وتحولها التدريجي إلى دولة قومية تركية. وسيبرز أثر هذه المعاناة واضحاً في مواقف وكتابات كل من رشيد رضا وشكيب ارسلان وآخرين.

فالأول يراهن على احتمال الإصلاح الدستوري كصيغة متلائمة مع الشورى في الإسلام، ولا يلبث أن تصدمه حركة التتريك وسياسة جمال باشا الدموية، يراهن على احتمال لإحياء الإسلام من الحجاز (الثورة العربية)، ثم تحبطه اتفاقية سايكس - بيكو ووعد بلفور ومراسلات حسين - مكماهون.. ويعود ليتوجه بالأنظار إلى تركيا، وبالتحديد إلى حركة مصطفى كمال، فيتوسم في هذا الأخير أملاً في إنقاذ ما يمكن إنقاذه. ويدفعه الأمل بأن يقترح على صديقه شكيب ارسلان أن يتصل بالترك لترميم العلاقات العربية - التركية، وحتى لاقتراح أن تبقى الخلافة فيهم، بل وحتى أن يعود مصطفى كمال إلى الإسلام ليبايع سلطاناً على المسلمين[22].

غير أن مصطفى كمال كان يرسم طريقاً مغايراً لكل هذه الرهانات. ولن تلبث معاهدة لوزان (1923) أن تقطع الطريق على هذه الإحتمالات كلها لتفتح طريقاً واحداً أمام تركيا، هو طريق القومية العلمانية. وبذلك يتلقى التيار الإسلامي في بلاد العرب كما في غيرها من البلدان الإسلامية ضربة قاسية، ويصاب الفكر الإسلامي حينها بحالة من القلق والتساؤل والتردد، على الرغم من «مؤتمرات الخلافة» التي عقدت، والتي انتهت بتأجيل البت بمسالة الخلافة. كما تشهد بعض

[22] أنظر: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص 73 - 76، وشكيب ارسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1937)، ص 314.

البلاد تحركاتٍ من قبل السلاطين والملوك ومن قبل الدوائر الدبلوماسية الغربية لتقطف ثمار هذا الفراغ السياسي.

وهنا لا بد من التنبه إلى أن العامل الحاسم في إضعاف الإجتماع السياسي الإسلامي لم ينحصر في قرار إلغاء الخلافة الذي اتخذه مصطفى كمال، ذلك أن المؤسسة السلطانية كانت قد أضحت عملياً بلا حول ولا قوة، وكانت قد فقدت «شرعيتها الإسلامية» بعد عجزها عن المقاومة واستسلامها للأجانب وقبولها بمشاريعهم. لذا كان الإلتفاف - حتى من قبل الإسلاميين - حول مشروع المقاومة التي مثلها مصطفى كمال قبل معاهدة لوزان.

على أن ما يغفل عنه الباحثون هو أن سلسلة من الثورات الشعبية التي ارتكزت إلى معطيات الإجتماع السياسي العربي الأهلي كانت قد ضُربت بوحشية بالآلة العسكرية الأوروبية المتطورة: فمن ثورة عبد الكريم الخطابي إلى ثورة عمر المختار، إلى الإنتفاضة الشعبية المدنية في مصر، إلى ثورة العراق بقيادة علماء النجف، إلى الثورة السورية الكبرى... ارتسمت معالم مقاومة عربية إسلامية مُفرّقة وموزعة، ولكن تنتظم جميعها في منطق الممانعة الإسلامية الذي كان لا يزال يتيحه الإجتماع السياسي الإسلامي الأهلي آنذاك.

إن انتصار القوى الغربية على هذه الثورات وبالأسلوب العنيف الذي تتحدّث عنه وثائق التاريخ وتحمله الذاكرة الشعبية أفسح المجال أمام منهج آخر في العمل السياسي النخبوي العربي، كانت قدوته بشكل عام وبدرجات متفاوتة: صورة أتاتورك في تركيا، ونظام الشاه في إيران.

وهكذا، ومع ضرب تعبيرات المقاومة في المجتمعات العربية والإسلامية، وبروز نموذج أتاتورك في تركيا ونظام الشاه في إيران، بدأت تتشكل تيارات سياسية قومية علمانية تبتعد عن الإسلام، بل قد يعزو بعض أجنحتها ومفكروها إلى الإسلام أسباب الهزيمة والتأخر، أو قد يوظف الإسلام في مشاريعها الحزبية والسياسية.

هذا الطرح كان من شأنه أن يزيد من عقدة الإشكال القومي والإسلامي، من

خلال تعميق الفجوة بين الموقف الإسلامي والصيغة القومية المقتبسة من تجارب أوروبا ومنظريها، ولا سيما في المشرق العربي، وبلاد الشام على وجه التحديد، حيث كانت التجربة مع التتريك العثماني قاسية، وحيث اتسم المجتمع الأهلي بتعددية دينية استدعت استخدام خطاب سياسي يتحدّث عن وحدة وطنية لا دينية.

لكن هذا الإشكال نفسه لم يكن ليطرح خارج هذه الخصوصية الجغرافية - التاريخية.

ففي شمال أفريقيا اندمج الوعي القومي بالإسلام، بل ارتكز عليه. ولم تكن الدولة العثمانية، ولا سيما في مرحلة التتريك فيها، قد تركت هناك ذكرى الحصار والمجاعة أو التجنيد الإلزامي وأعواد المشانق، كما حصل في كل من دمشق وبيروت، بل كانت ذكراها هي ذكرى «الدولة الإسلامية» التي تحاول أن تدافع عن ثغور الجنوب الإسلامي للمتوسط، وكانت هذه الذكرى محفوظة في «الذاكرة الشعبية» والكتاب منذ القرن السادس عشر.

وهكذا لم يجد الموقف الإسلامي نفسه في شمالي أفريقيا في مواجهة مع القومية، بل إن التعبير الإسلامي كان أحياناً جزءاً من التعبير القومي، وفي الغالب كان التعبيران مندمجين في حالة سياسية وثقافية واحدة، هي حالة التمايز عن المستعمر، وحالة الدفاع عن هويات وطنية وثقافية معاً. وهو الأمر الذي كان قد لاحظه فانون بشكل واضح ولا سيما في دراسته ثورة الجزائر.

والذي يستعرض التيارات الفكرية الإسلامية عبر نصوصها وأعلامها في مصر والمغرب العربي (أمثال بن باديس وعلال الفاسي وحسن البنا وسلسلة طويلة من الكتاب) لا يجد مكاناً للإشكال القومي كإشكال مثير للتعارض أو الرفض من موقع المعتقد الإسلامي، إذ تجري مصطلحات الوطن والوطنية والوحدة العربية والوحدة الإسلامية كمفاهيم متدرجة في إطار التكاملية الوظائفية المؤدية إلى التوحيد[23].

إذاً كيف، ومتى، وأين كانت تثار الإشكالات بصيغة التعارض بين حالات

[23] أنظر وثيقة لحسن البنا حول موقفه من الوحدة العربية والوحدة الإسلامية في مجلة **الحوار**، السنة 1، العدد 2 (صيف 1986)، ص 168 - 169.

الوعي الإسلامي وحالات الوعي القومي؟

قلنا إن التعارض كان يحصل عندما كان الوعي القومي يعبر عن نفسه عبر بعض النخبات المحلية، تماثلاً فكرياً ومنهجياً مع بعض العقائد الأوروبية التي اتخذت لنفسها ولأممها صفة التفوق والإستئثار، وحملت معها مشاريع التوسع والسيطرة، كما حملت معها فلسفة سلوكية شوفينية واستعلائية معادية للدين، وكما هو الحال بصورة خاصة مع فهم بعض الأحزاب العقائدية العربية «للعلمانية» فهماً عقائدياً معادياً للدين بكل وجوهه، ومعادياً أيضاً للديمقراطية بكل أشكالها.

هذا على صعيد المنهج. لكن يبقى أن نشير إلى عوامل أخرى ارتبطت بخصائص جغرافية سكانية تاريخية في مناطق معينة من العالم الإسلامي.

فكما أن لبلاد الشام مثلاً وضعية سكانية معينة وتجربة تاريخية خاصة مع مرحلة المركزية والتتريك، فإن لإيران وتركيا والهند تجربة تاريخية معينة في حقل العلاقة بين القومية والإسلام[24].

وهذه التجربة اتسمت في قطاعات منها بمعاداة حادة بين الفكر القومي والفكر الإسلامي.

فهذا هو أبو الأعلى المودودي يعتبر الفكر القومي «فكراً شيطانياً» ابتليت به أوروبا والنخبات المحلية المقلّدة إياها[25]. والمودودي في هذا الموقف الصارم لا يعبّر فحسب عن معيار منهجي وعقائدي في التمييز بين الفكر القومي الأوروبي وبين الفكر الإسلامي، بل إنه يعبّر أيضاً في المجال السياسي والوجهة الواقعية العملية عن الإحتمال التاريخي التجزيئي والإنشقاقي للوجهة الوظيفية للقوميات المحلية في الهند والباكستان[26] وإيران وتركيا.

ولعلّ هذه الوجهة التفسيخية لوظيفة القومية هنا هي ما استوقفت كاتباً

[24] أنظر: طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، **الحوار**، السنة 1، العدد 2 (صيف 1986)، ص 15 - 32.

[25] أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية**، ص 77.

[26] البشري، المصدر نفسه، ص 21 - 22.

إسلامياً، هو كليم صديقي، ودفعته إلى أن يعمم النظرة المعادية للقومية في مستويات الطرح كلها من دون اعتبار للخصوصيات الإقليمية في التجارب التاريخية. فهو يجعل من القومية على طول الخط صنيعة للإستعمار وأداةً لسياسات التفسيخ في «الأمة الإسلامية»[27].

كان التيار الإسلامي في إيران وتركيا يواجه الفكر القومي الآري وانطلاقاً من الإختلاف في تعيين مرجعية الأفكار وتعيين أصولها ومصادر استلهامها. فالفكر القومي الآري ارتبط بمرجعيتين متعارضتين مع العمل الإسلامي. فهو من جهة يتماهى مع الحضارة الآرية التي تستحضر في الصورة التاريخية زمناً تركياً أو إيرانياً ساد في مرحلة ما قبل الإسلام، وهو من جهة أخرى ينجذب نحو تقليد أنموذج حضاري غربي حديث ساد في مرحلة السيطرة الغربية على الشعوب الإسلامية. وكان أهم هذين النموذجين: نظام الشاه في إيران، ونظام أتاتورك في تركيا.

لذلك كان من الطبيعي أن يتخذ الفكر الإسلامي في كل من إيران وتركيا في ظل هذين النظامين وجهة معادية للفكر القومي، باعتباره فكراً أوروبياً وآرياً مغايراً ومختلفاً عن الإسلام.

من هنا تأتي ملاحظة مرتضى المطهري في محلها عندما يضع إيران أمام خيارات الإسلام أو القومية الآرية، كما أشرنا في القسم الأول من هذا البحث[28].

ومن الممكن أن نخلص إلى القول إن بعض مظاهر الوعي القومي المتشكل لدى الأقوام الإسلامية غير العربية، بدءاً من تركيا إلى إيران، كان يتخذ صيغاً فكرية وسياسية تبتعد عن الإسلام السياسي. كان ذلك شأن الحالة الفارسية الآرية والحالة الطورانية التركية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تمايز هذه الحالات ليدعو إلى التمييز أيضاً بين الحالات القومية لدى العرب. إن الحالتين الطورانية - التركية والفارسية - الآرية تتشابهان على المستوى العربي مع الحالات الإقليمية العربية، كالحالة المصرية - الفرعونية،

(27) صديقي، **التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر**، ص 27 و 34.

(28) المطهري، **الإسلام وإيران**، ص 22. أنظر القسم الأول من هذا البحث.

والحالة اللبنانية - الفينيقية، والحالة السورية - الآشورية، مع اختلاف العمق في التمثيل واختلاف أهمية كل من هذه الحضارات في التاريخ.

أما في ما يخص حالة العروبة (وإذا استثنينا التعبيرات الجزئية القومية التي سعت إلى الإبتعاد عن الإسلام في بعض المناطق ولدى بعض النخبات) فإن العروبة كانت مندمجة معظم الأحيان في الإسلام الثقافي، بل كانت هي حضور الإسلام المتجدد في اللسان والقرآن والتراث.

إن المعركة التي قامت بين العروبة والإسلام، أو بالأحرى بيت التيارات القومية والتيارات الإسلامية في بلاد العرب، إنما تعود الى التباسات في الفهم النظري، والى أخطاء في استراتيجيات العمل السياسي وخططه، أي إلى العمل الحزبي ومناهجه.

وكانت النتيجة أن تعمقت المفارقة بين الفكر الوحدوي الذي يرفده الإسلام والعروبة معاً، وبين العمل السياسي الحزبي بشقيه الإسلامي والقومي. فالحزبية السياسية (سواء كانت قومية أو إسلامية)، وكذلك سياسات الدولة القطرية، تُوظِّف جميعها الفكر والدين في مشاريعها السياسية والسلطوية الخاصة. فإن اختلفت هذه المشاريع أخضع الفكر والدين للإختلاف والإنشقاق والتجزيء، وإن توافقت تلك المشاريع بذل جهد توافقي، كما نلاحظ في اللقاءات الأخيرة بين القوميين والإسلاميين العرب. ولا شك في أن التوافق السياسي أمر مهم، ولكن شرط انتظام هذا التوافق في منهج يقبل الآخر المختلف، ويؤمن بالتعدد، بل يحرص على حمايته، وليس لأنه حاجة آنية لمشروع سياسي بل لأنه شرط للتفاعل الفكري والإنساني وطريق موصل إلى المعرفة والحقيقة التي لا يمكن أن يحتكرها أحد. وقد تكون العقلية السياسية التي تحكم فكر القوميين وفكر الإسلاميين واحدة في إعطائها الأولوية للسياسي الظرفي على الجانب الفكري والعلمي[29]. ولما كان «السياسي» هو عنصر توحيد وتوافق ظرفي، فإنه لا يلبث أن يتحوّل إلى

(29) تعليقاً على أعمال المؤتمر القومي-الإسلامي الذي انعقد في بيروت بتاريخ 10-12 تشرين الأول/ أكتوبر 1994، قارن: وجيه كوثراني، قوميون وإسلاميون وثقافة سياسية واحدة، **الحياة**، 2 و3/ 11/ 1994.

عنصر تجزيء وصراع. وقد تكون محنة الناصرية و«الإخوان» المسلمين هي من هذا النمط من العقلية التي تستبعد التعدد وتتمثل التوحيد أحادية، ولا سيما في مجال ممارسة السلطة.

وأرجح أن التجربة الإيرانية السياسية ليست بعيدة عن هذا النمط من العقليات في علاقة أطرافها بعضهم ببعض، فهي علاقة نفي واستبعاد. والخشية كل الخشية أن يكون هذا النمط الثقافي السلبي من العقلية في الإدراك المتبادل هو السائد أيضاً في العلاقة وصور العلاقة بين الإيرانيين والعرب.

هناك ظاهرة فكرية وحيدة لا زالت لافتة للنظر على مستوى نموذج الممارسة الفكرية – السياسية وسعة الإدراك والإستيعاب ولتأثير، هي ظاهرة «جمال الدين الأفغاني»*. هنا تقدم الظاهرة، التي مضى عليها أكثر من قرن، عبرة كبرى بالقدرة الهائلة على تجاوز الإختلاف والتعدد واستيعابها في الإنتماءات القومية والمذهبية في العالم الإسلامي، إذ من الملاحظ أن تأثير جمال الدين الفكري لم ينحصر في نطاق قومي معين أو نطاق مذهبي معين. لقد أثر في السنّة بقدر ما أثر في الشيعة. وقد قيل «إن جمال الدين لم يكن يرغب في أن يعرّف نفسه إلى الناس منتمياً إلى أمة معينة من المسلمين مخافة أن يعطي بذلك حجة بيد المستعمرين كي يثيروا بذلك شعور سائر القوميات المسلمة ضده»[30]. وقيل أيضاً أنه كان يكتفي حين يسأل عن مذهبه بتأكيد انتمائه الإسلامي فقط. ولعلّه بسبب هذا التوجه الوحدوي في الممارسة الفكرية – السياسية اختلط الأمر على الباحثين المعاصرين المختلفين، قومياً ومذهبياً، في العالم الإسلامي في تحديد قومية جمال الدين ومذهبه. ومن هنا كان هذا التجاذب والتنافر بين قائل بـ«أسدأباديته» وقائل بـ«أفغانيته»، كما بين قائل بـ«شيعيته» وقائل بـ«سنيته».

هل ثمة نخبات فكرية اليوم قادرة على هذا التحرك، وذاك الإستيعاب، وتلك

* يمكن الإستدراك هنا، لنتوقف عند شخصية الرئيس محمد خاتمي أيضاً. فهذه الشخصية كانت تحمل أبعاداً فكرية واعدة في مشروعها الإصلاحي الذي تعثر للأسف أنظر البحث التالي.

[30] ورد في المطهري، المصدر نفسه، ص 51.

المرونة على امتداد دوائر العالم الإسلامي؟ سؤال نطرحه اليوم في خضم البحث عن إدراك مشترك لقضايا الوحدة والمرجعية والثورة، وفي ظل إشكال ايديولوجي يغلّف الواقع بقشرة سميكة من لتصورات المختلفة.

ثالثاً: الإشكال الايديولوجي وقضايا «الوحدة» و«الثورة» و«المرجعية»

تعدّدت – على المستوى العربي – تمثلات فكرة الوحدة على صعيدي المشروع والبرنامج. ففكرة «الوحدة العربية» اتخذت مسارات عديدة خلال القرن العشرين وتأرجحت هذه المسارات بين مشروع الدولة القومية الواحدة التي تجمع العرب في دولة قومية واحدة، وبين مشروع الدولة الإتحادية – الفدرالية أو الكونفدرالية – وبين مشاريع الوحدة بين دولتين أو أكثر، كما كان لصيغ الوحدة على صعيد التجربة تعبيرات عملية انقضى بعضها، وكما كان حال تجربة الوحدة المصرية – السورية التي وظّفت فيها آمال قومية عربية كبيرة لتكون النواة لوحدة أكبر وأشمل – وبعضها الآخر تجلّى في مجالس تعاونية مناطقية كمجلس التعاون الخليجي – أو اتحادات اقليمية، كالإتحاد المغاربي[31]. إلا أن التجربة العملية التي أتاحها النظام العربي في سياق تشكله في ظل النظام العالمي، وتأسيساً على معطيات تشكل «الدول – الأقطار» في البلدان العربية، هي تجربة التعاون والعمل المشترك في مؤسسات جامعة الدول العربية.

صحيح أن هذه الجامعة التي شكّلت وتشكّل حداً أدنى من الهيكلية التعاونية ما بين العرب، والتي جاءت حرب الخليج الثانية والأحداث اللاحقة لتزيد تناقضاتها ومآزقها وتعثرها المستمر حتى اليوم، لم تكن لتلبي طموحات الإدراك العربي الجماعي، كما ترجمتها الصورة الوحدوية لايديولوجيا القومية العربية وأحزابها ونخباتها، إلا أنه مع ذلك تظل – تأسيساً نسبياً على معطيات الواقع

[31] لمزيد من التوسع، أنظر **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها**: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1989)، وبخاصة دراسة أحمد طربين، «المشاريع الوحدوية في النظام العربي المعاصر»، ص 409-446.

العربي وترديه المتفاقم – معطى تاريخياً يجب ترميمه وإحياؤه وتطويره كمدخل لوحدة تقوم على مداخل العمل العربي المشترك المتمثل بالبنى التحتية المشتركة وتكامل السوق وتوظيف الإستثمارات العربية، بشكل عادل وبهدف تحقيق معدلات من التنمية البشرية المتوازنة في المنطقة العربية، من شأنها أن تخفف من الفوارق لإجتماعية والصحية والتعليمية والغذائية على مستوى الأقطار وعلى مستوى الطبقات، كما من شأنها أن تساعد على تكوين أنماط أخرى من السلطات والمجتمعات المدنية، حيث تتكون تيارات من الرأي العام الضاغط والمساهم في صناعة القرار وفي التغيير السلمي.

على أن هذه الصورة المستقبلية تبقى احتمالاً من الإحتمالات في ظل التحوّلات الدولية والإقليمية الكبرى، إذ يأتي مشروع التسوية السلمية للصراع العربي – الإسرائيلي وفكرة «الشرق أوسطية» ليضعا هذا الإحتمال أمام أحد المسارين:

- إما المزيد من الإنسحاب العربي أمام لمشروع الشرق أوسطي الذي تتهيأ إسرائيل للعب دور محوري ومهيمن فيه، وفي ظل توزيع العمل للأسواق ولموارد وفقاً للرؤية الإسرائيلية[32].
- وإما الإستجابة للتحدي عبر تجاوز فكرة الشرق أوسطية بصورتها الإسرائيلية – الأمريكية لإعادة تكوينها وصياغتها من بيئة الواقع الجيو حضاري والجغرافية التاريخية للعرب[33]، والعالم الإسلامي، أي استعادة فكرتي «الوحدة العربية» و«الوحدة الإسلامية» وتكييفها في الواقع.

(32) قدّمت هذه الرؤية الإسرائيلية في: Shimon Peres and Arye Naor, *The New Middle East* (Longmead, Eng: Element Books; New York: York Holt and Company, 1993

(33) أثناء كتابة هذا البحث انعقدت قمة الإسكندرية بين الرئيس مبارك والرئيس الأسد والملك فهد (28–29 كانون الأول/ ديسمبر 1994) لتعطي عبر محادثاتها وبيانها أملاً في إحياء الجامعة العربية، وطموحاً ممكناً في «تجميع قدرات الأمة العربية في إطار إقتصادي عربي قادر على خدمة المصالح العربية». وفي إشارة البيان «أن التعاون بين الدول الثلاث يشكل ركيزة أساسية للعمل العربي المشترك» كان يكمن احتمال تاريخي لدور ممكن ومرتقب للمثلث العربي (القاهرة – دمشق – الرياض) في تكوين مركز لقاء لأجزاء الدائرة العربية. كما أن هذا المثلث مؤهل أيضاً ومن زاوية موضوعية وزاوية الجغرافية–التاريخية ليلعب دوراً مهماً في الدائرة الإسلامية كونه زاوية من زوايا المثلث الإسلامي (العربي – التركي – الايراني).

لقد سبق أن اتخذت فكرة الوحدة الإسلامية، أشكالاً من الأفكار والمشاريع، بدءاً من فكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها جمال الدين في مطلع القرن العشرين، إلى فكرة الكومنولث الإسلامي، التي دعا إليها مالك بن نبي في الخمسينيات والستينيات، إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، التي تحققت في إطار من الواقعية والخصوصيات التي تحكم أوضاع دول العالم الإسلامي، وفي إطار من الإهتمام المحوري حول القدس.

وفي إطار هذه الواقعية من الممكن الآن ترشيح «منظمة المؤتمر الإسلامي» كمكمّل لقمة دول الجامعة العربية لتكون الصيغة الأشمل المتجاوزة للشرق لأوسطية التي هي أكثر توافقاً مع تاريخ شعوب المنطقة وجغرافيتها وثقافتها وحضارتها وذاكرتها ومصالحها أيضاً. لكن لهذا الطموح شروطاً ومداخل: شروطاً عربية من جهة، وشروطاً إقليمية إسلامية من جهة أخرى.

والمقصود بالشروط العربية أن يتحقق حد أدنى من الإستقرار والتضامن العربي، والسلم الأهلي العربي. ومدخله: مصالحة على كل المستويات[34]. ولعلّ المستوى الأكثر دقّة وحساسية هو مستوى المصالحة بين سياسات الأنظمة العربية وسياسات المعارضة، ولا سيما المعارضة الإسلامية فيها، ليتشكّل نمط من الحكومات تؤمن بتداول السلطة ونمط المجتمعات القادرة على ممارسة النقد والمعارضة والتغيير بالأسلوب السلمي.

والمقصود بالشروط الإسلامية (شروط الجوار الإسلامي، ولا سيما في دائرتيه التركية والإيرانية): أن يتحقق حد أدنى من التفهم والإدراك لمصالح الشعوب المشتركة، ولا سيما على مستوى التوزيع العادل والحيوي لمصادر واستخدامات

(34) من الضروري والمفيد التأمل ملياً في دأب المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (في لبنان)، خلال السنوات الأخيرة من عمره على الدعوة إلى مصالحة شاملة على امتداد الوطن العربي. أنظر رسالته المفتوحة إلى الرئيسين الأسد ومبارك بمناسبة اجتماعهما في 1 أيار/ مايو 1990 وهي بعنوان: «التغير الدولي ومهمات العمل العربي الإسلامي»، منبر الحوار، العدد 18 (صيف 1990). وفي هذه الرسالة اقترح الشيخ مجموعة من الأفكار العملية، من بينها «تكوين المتحد العربي – الإسلامي».

الثروات الاستراتيجية (النفط والمياه وقضايا الممرات والمرافىء)، وعلى مستوى السياسة الإنمائية والديمقراطية لمسائل التداخل والتعدد الديموغرافي والإثني في مناطق الحدود. فهذه المسائل لا تحلها سياسات «حدودية» بقدر ما تحلها سياسات ديمقراطية وإنمائية وإنسانية.

وفي حالة الجوار الإيراني (موضوع الندوة الحالية)[35]، تنتصب في وجه أطروحات «الوحدة الإسلامية» وفي مضمون حدها الأدنى الذي تعبّر عنه «منظمة المؤتمر الإسلامي» عقبات، وتبرز إشكالات في السياسات المتبادلة، وصور ايديولوجية في الإدراك النخبوي، لا تهيء - على ما أرى - لمناخ تضامني ولا تساعد على نمو حالة من حالات الوعي المشترك لمصائر شعوب العالم الإسلامي في هذا العالم المتغير ذي التحولات السريعة والقاهرة.

وإذ نترك موضوع الخلافات الحدودية والجغرافية للمحاور الأخرى من الندوة، نقف عند بعض القضايا التي تنتظم في حيز الإدراك المفاهيمي، والتي لها تأثير مؤكد في مسارات العمل الإسلامي المشترك بين الإيرانيين والعرب. ومن هذه القضايا وطأة الذاكرة التاريخية ومفهوم الثورة الإسلامية والوحدة الإسلامية، ومسألة الديمقراطية والتعدد والمرجعية.

1. وطأة الذاكرة التاريخية

كثيراً ما خلطت الذاكرة التاريخية، بل هي تخلط دائماً، بين الحاجات السياسية والإستراتيجية والإقتصادية للدول من جهة، وبين الخصوصيات الإثنية والثقافية والمذهبية لدى الجماعات من جهة أخرى. وفي حال الذاكرة التاريخية العربية الإيرانية اختلطت حروب التوسّع ونزاعات الحدود ومشاريع السيطرة على الممرات البرية

[35] أنظر أعمال «ندوة الحوار التركي - العربي» التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بتاريخ 15 - 18 تشرين الثان/ نوفمبر 1993 وقدّمتُ فيها بحثاً اعتبره مكملاً لهذه الورقة وكان بعنوان: «موقع العلاقات العربية - التركية في إطار العالم الإسلامي». وصدرت أعمال هذه الندوة في كتاب بعنوان: **العرب والأتراك: حوار مستقبلي**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، 1995.

والمائية ومصادر الطاقة من جهة، مع الإختلافات القومية والمذهبية من جهة أخرة. فبدا تاريخ الصراع والإختلاف في الذاكرة، وفي ما يكتبه جل المؤرخين، إيرانيين وعرباً، وكأنه تاريخ صراع قومي (عربي - فارسي) أو تاريخ صراع مذهبي (سني - شيعي). وتختزن هذه الذاكرة منابع مغذية لها - على الأقل من مصادر التاريخ الحديث - منذ الصراع الصفوي - العثماني وحتى الحرب العراقية - الإيرانية الأخيرة. في حين أن دراسة الحروب العثمانية - الصفوية وتسوياتها - ومتابعة معاهدة أرضروم (1847)، ومفاعيلها وتطوراتها المختلفة حتى اتفاقية الجزائر في العام 1975 - تعبّر جميعها وبوضوح، عن أسباب النزاع الحقيقية. وهذ الأسباب - وإن قدّمت نفسها في خطاب قومي أو إسلامي أو مذهبي - تحرّكت ولا تزال تتحرّك في مسار مصالح أهل الدول وطبقاتها الحاكمة والرؤى الاستراتيجية والجيوسياسية المتحكمّة بها. وما الخطاب إلا تعبير عن إشكال ايديولوجي، أي تحريف للواقع وتمويه له ن واستخدام وظيفي يلبي حاجات التعبئة والتجييش لتلك الرؤى الاستراتيجية وفي خط ما اصطلح على تسميته بـ«الأمن القومي للدول»[36].

2. مفهوم الثورة الإسلامية والوحدة الإسلامية

لا تقدم الحركات الإسلامية المعاصرة على اختلاف أقطارها في العالم الإسلامي أي مفهوم واقعي وممكن لـ «وحدة إسلامية» قابلة للتحقق في العصر الراهن، بل إن خلافاتها في ما بنيها على مستوى البرامج السياسية والسلطوية تصل إلى حد التناحر والإقتتال في القطر الواحد. ثم إن أفكار «الوحدة الإسلامية» التي صيغت في مطلع لقرن العشرين بصيغة «الجامعة الإسلامية» (جمال الدين)، وأحياناً بصيغة

[36] حول رؤية تاريخية لهذا الإختلاط ومحاولته تفكيك هذا الإختلاط في الصراع الصفوي - العثماني، أنظر: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان، دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية - القاجارية**، بيروت، دار الراشد، 1989 وط2، دار الطليعة 2000. أنظر أيضاً: سعد الأنصاري، **العلاقات العراقية - الإيرانية خلال خمسة قرون**، بيروت، دار الهدى، 1987.

«الخلافة في العشرينيات (مؤتمرات الخلافة التي انعقدت بعد إلغاء مصطفى كمال الخلاقة العثمانية). ثم عاد مالك بن نبي في الخمسينيات والستينيات يعبّر عنها بصيغة «الكومنولث الإسلامي» كصيغة ملبية لنهوض حركات التحرر الوطني في إطار الإسلام الآسيوي - الأفريقي... هذا كلّه ظلّ حبراً على ورق، بل إن صاحب فكرة الأفريقية الآسيوية ما لبث في مقدمة طبعة 1971 من كتابه الذي يحمل العنوان نفسه أن أعلن يأسه من تحول باندونغ إلى واقع حضاري «والوحدة الإسلامية» إلى واقع تاريخي[37].

وتأتي برامج أحزاب الصحوة الإسلامية العربية المعاصرة خلواً من هذا الإهتمام في هذا الموضوع، وانصرافاً إلى هموم السياسة المعارضة سلطاتٍ أقطارها وحكوماتها وأنظمتها، وفي ظل شعار مركزي هو تطبيق الشريعة.

أما «مسألة الوحدة» فتركن في أدبيات اسلامية عربية عديدة إلى الكلام عن مؤسسة «الخلافة» والتذكير بها كمؤسسة وحدوية للمسلمين، واستعادة شروطها الشرعية كمنصب للرئاسة العامة على المسلمين[38]، وكرمز لحنين وجداني لمراحل تاريخية كان آخر فصولها «السلطنة العثمانية» التي حملت متأخرة ولأسباب سياسية وتعبوية، لقب «الخلافة»[39].

والمستغرب أن هذا التذكير بالشروط - وقد اعترف بعدم واقعيتها وصعوبة تحققها فقهاء العشرينات والثلاثينات في متابعتهم مؤتمرات الخلافة التي انعقدت آنذاك[40] - لا يواكبه من قبل عامة الكتاب الإسلاميين أي نقد للتجربة التاريخية

(37) قارن: مالك بن نبي، **الفكرة الأفرو - آسيوية على ضوء مؤتمر باندونغ**، دمشق، دار الفكر، 1979.

(38) قارن بذلك كتابات عباس مدني، وعلي بلحاج، وأدبيات حزب التحرير الإسلامي. كما يمكن الرجوع إلى إشارات بهذا المعنى في: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 150 - 170.

(39) حول إشكالية الخلافة والسلطنة والعلاقة الوظائفية بينهما، أنظر: كوثراني، **الفقيه والسلطان، دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية-القاجارية**.

(40) كان موقف معظم الفقهاء الذين شاركوا في مؤتمر الخلافة (1926)، هو تأجيل هذا لأمر والدعوة إلى مؤتمرات لاحقة، كما كان موقف رشيد رضا يتلخص في إقامة «مدرسة مجتهدين». أنظر: مذكرات «مؤتمر الخلافة الإسلامية»، **المنار**، مج 27، ج 5 (1926)، ص 370 - 376.

لنظام الخلافة[41]، أي كما مورس هذا النظام في التاريخ، كيف تحوّلت صيغة الخلافة تغلُباً واستيلاءً حتى استقرّت «ثوابت» في صيغة السلطنة والولايات السلطانية.

ونرجّح أن معظم كتّاب الحركات الإسلامية يحجمون عن هذا النقد[42] ويمتنعون عنه لأسباب كثيرة ترتبط من جهة بالوظيفة الأيديولوجية التي يتيحها استرجاع تاريخ الخلافة الإسلامية كرمز لـ«وحدة إسلامية» ومرحلة إسلامية تنأى عن الإستبداد[43]، كما ترتبط من جهة أخرى بوطأة ايديولوجيا سياسية يتطابق فيها

(41) من بين الكتابات الإسلامية التي تمارس النقد كتابات الشيخ محمد مهدي شمس الدين، إذ يشكل نقده للتجربة التاريخية لمسألة السلطة في التاريخ الإسلامي، اي لصيغة خلافة الضرورة التي توزعت سلطنات وإمارات استيلاء، وعدم توافقه مع «نظرية ولاية الفقيه العامة» مدخلاً لأطروحته التي تقول بـ«ولاية الأمة على نفسها» والتي تؤول بدورها إلى القول بقيام دولة مؤسسات حديثة لا تتعارض مع ثوابت الشريعة، وكبديل للخلافة (لسنية) ونيابة الإمام الشيعية (ولاية الفقيه). أنظر: محمد مهدي شمس الدين: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط 2، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991، وفي الإجتماع السياسي الإسلامي: **المجتمع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتأريخي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992، وانظر هنا في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(42) يرى بعض الباحثين أن كتّاب «الأصولية الإسلامية» كحسن البنا والمودودي وسيد قطب، «لا يمجدون التاريخ الإسلامي أو يرون فيه مرشداً أو موجهاً» وإن استثنوا الخلافة الراشدية، فاعتبروها أو اعتبروا بعضها نموذجاً للحكم الإسلامي. قارن: أحمد صلاح الدين موصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الايديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين) بيروت، الناشر للطباعة والنشر، 1993، ص 217.

وفي رأيي، إذا كان هذا صحيحاً، فالصحيح أيضاً أنهم يتجنبون توجيه نقد إلى هذا التاريخ، والنقد لا يعني الدخول في شرعيته أو عدم شرعيته من الناحية الدينية، بل يعني تفكيك العلاقة الوظائفية بين الفقيه والسلطان، بين الفقه والسياسة. بمعنى آخر إن الكتّاب الإسلاميين يتجنبون اقتحام الحقل الذي اقتحمه ابن خلدون منذ ستة قرون، حقل العلاقة بين الوظيفة الدينية والمشروع السلطاني أو «العصباني»، وبتعبير ابن خلدون حقل العلاقة بين العصبية والدعوة، لذا فإنهم يتجنبون - وإن اعتبروا الخلافة الراشدية هي النموذج - دراسة الخلفيات القبلية والمصلحية والسياسية في الممارسة اللاشوروية، حتى في بعض مراحل الخلافة الراشدية نفسها. إن المشكلة هي دائماً في إضفاء «القدسي» على «السياسي»، وهذا «القدسي» الذي يطغى على الفعل البشري هو الذي يمنع بروز وعي تاريخي قادر على الإستفادة من تراكم التاريخ وتجاربه.

(43) يتساءل راشد الغنوشي في كتابه المذكور آنفاً: «كيف نفسر ما ظهر من استبداد في تاريخ الإسلام؟» فيتجنب طرح أسباب ظاهرة التحول في تطبيق مبدأ «الشورى» نحو الحكم الفردي، كما يقفز عن صفحات الإستبداد في تاريخ الدولة السلطانية التي حلت محل الخلافة ليرمي بثقل الإستبداد ووطأته على الغرب=

الدين والسياسة وتلعب دور «المرجعية الشرعية» لدور «المرشد» أو رئيس الجماعة أو «إمامها» في الممارسات اليومية الي يضفى عليها صفة «الديني» و«المقدّس» غير القابل للنقد. ولعلّ المصطلح الذي استخدمه أبو الأعلى المودودي واقتبسه سيد قطب، وهو «الحاكمية الالهية» هو التعبير الإصطلاحي الذي يشيع في الأدبيات الإسلامية السياسية العربية.

3. الديمقراطية والتعدد والمرجعية

«الحاكمية الالهية» و«ولاية الفقيه»: تطالعنا من الجهة الإيرانية بعض الوقائع التي تملك دلالات في معالجة إشكالية الإدراك الإيراني والعربي المشترك لهذه المسألة، منها أن السيد خامنئي هو مترجم العديد من أعمال سيد قطب إلى الفارسية في سنوات السبعينيات. ومن نافل القول إن الترجمة في هذا المقام وذاك الظرف لم يكن عملاً تقنياً بحتاً، فهو بالإضافة إلى تعبيره عن حالة «التعبئة الثورية» الإسلامية الراديكالية التي يتيحها خطاب سيد قطب في إيران في وجه سياسة التغريب في عهد الشاه، هو تعبير أيضاً عن عملية تلاقٍ حول ضرورة إقامة لدولة الإسلامية» تأسيساً على نظرية «الحاكمية الإلهية»، (التعبير الذي لخّص تداخل الخلافة مع تطبيق الشريعة في الخطاب السني العربي)، وفي الحالة الإيرانية - الشيعية تأسيساً على نظرية «ولاية الفقيه» التي كان الإمام الخميني يبلورها من خلال دروسه في ذلك الوقت. وولاية الفقيه هي الصيغة الإجتهادية التي وسّع من حقل ولايات

= وعلى العصر الحديث بقوله: «إن أبشع الإستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تستمد من الإسلام وأمته، بل من الولاء والتبعية للغرب». الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 37.

وهنا لا يسعنا إلا الترحم على ابن خلدون الذي كان أكثر شجاعة من مؤرخي وفقهاء اليوم في نزع «المقدّس» عن السياسات الوضعية وإن اصطبغت بالدين، وذلك بكشفه آلية عمل العصبية ووظيفة الدعوة الدينية في مشروع «استقواء العصبية» على حد قوله. انظر توسيعاً لهذه النقطة في: وجيه كوثراني، «من اوجه الخلل في نظرتنا إلى تاريخنا»، في كتاب: **مشروع النهوض العربي: أزمة الإنتقال من الإجتماع السلطاني إلى الإجتماع الوطني**، بيروت، دار الطليعة، ص 130 - 135.

«نائب الإمام» وصلاحيات «مرجع التقليد» عند الشيعة، لتعطي هذا الموقع صفة «الولاية العامة» أو «الحاكمية العامة» التي هي للإمام المعصوم في زمن الغيبة[44].

ولا شك في أن هذا الإجتهاد الذي سمحت به «كاريزما» القائد في لحظة تفاعلها مع سيكولوجية الجماهير الإيرانية المتدينة والناقمة تجاوزاً لحالة واقتراباً من حالة:

- اقتراباً من الحالة السنية في مسألة الخلافة.
- وتجاوزاً للحالة الشيعية السائدة التي كانت قد استقرّت على صيغة «تعددية مراجع التقليد»، وعلى دور للفقيه يترجّح بين اعتزال للسياسة وبين موقف النصح والترشيد لأهل الحكم، والتصدي للإحتلال الأجنبي من دون الطموح إلى ممارسة الحكم المباشر.

وكان أن طغت مع تأرجح بركان الثورة سيكولوجية الجماهير وانفعالاتها في اندفاعها وتأييدها الثورة. ولم يقتصر هذا التأثير على الجماهير الإيرانية، بل أيضاً شمل الجماهير العربية واتجاهات قومية ويسارية واسعة، وكذلك التفاتاتٍ إيجابية من مفكرين وصحفيين أجانب.

غير أن الإتجاهات السياسية والفكرية ما لبثت أن تباينت على مستوى التصورات لمسارات الثورة وخطابها وسياستها وتأثيراتها وتداعياتها. ومع التعقيدات الإقليمية والدولية التي رافقت الحرب العراقية - الإيرانية وتفاقم ممارسات خطف الرهائن الأجانب على الأرض اللبنانية وتطورها، والتي كان يحلو للكثير تسميتها «ساحة» (نظراً إلى استباحتها)، ومع ارتفاع أصوات الدعاية الحربية هنا وهناك، لم يستطع الصوت الهادىء والنقدي والصادر عن إدراكٍ متعقل لخطورة ما يحدث أن يصل، إذ كادت أن تسود وحدها في حقل البحث والندوات والمؤتمرات وأنشطة العمل الثقافي مهرجانات «الثورة» الإسلامية من جهة و«قادسية صدام» من جهة أخرى.

[44] آية الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، 1979، ص 70 - 80. من أقوال الإمام: «فالفقهاء اليوم هم حجة على الناس كما كان الرسول (صل) حجة الله عليهم» (ص 80).

على أن الأمر الأهم في هذه المراجعة ليس فقط مراجعة أساليب الدعاية القومية والمذهبية لدى الطرفين، وإنما إبراز أوجه التصورات الفكرية النقدية لخطاب «ولاية الفقيه» في الإدراك العربي[45].

لا بد أولاً من التذكير بشهادة تاريخية طمست أو كادت، صدرت عن فقيه عربي لبناني إمامي، هو الشيخ محمد جواد مغنية الذي كتب حين صدور كتيب **الحكومة الإسلامية** للإمام الخميني، بالعربية، كتيباً جريئاً وهادئاً بعنوان **الخميني والدولة الإسلامية**. ولم يقدّر لهذا الكتاب أن يجري في التداول! (راجع القسم الثاني من هذا الكتاب).

لقد رأى الشيخ مغنية أن «ولاية الفقيه» هي ولاية جزئية ومحددة. يقول: «وقد ثبت بالإجماع والنص الواضح أن للمجتهد العادل ولاية الفتوى والقضاء وعلى الأوقاف العامّة وأموال الغائب وفاقد الأهلية مع عدم الولاية الشخصية وارث من لا وارث له، والتفصيل في كتب الفقه، واختلفوا هل للفقيه ولاية على غير ذلك»[46]. كما أن إسلامية الحكومة أو الدولة، لا تكمن - في رأيه- في حكومة الفقيه، بل في اية حكومة عادلة تحسن العمل. يقول: «أية دولة أحسنت العمل فهي مسلمة حتى ولو كان رجالها من غير الفقهاء - وإن ساءت ما هي من الإسلام في شيء حتى لو تخرّج أعضاؤها من النجف أو الأزهر»[47].

والواقع أن رأي الشيخ مغنية ليس جديداً في التيار الفقهي الإمامي، فهو جزء من تقليد فقهي يذهب بعيداً في التركيز على الموقع المستقل (مرجع التقليد) حيال السياسة والسياسيين وأهل الحكم والدولة، وفي الحرص على ممارسة تأثير الفقيه الفاعل في المجتمع وفي الأمة كضمير عام. ويلتقي في هذا التقليد فقهاء شيعة كثر، إيرانيون وعرب. ولهذا فإن أهميته تكمن أولاً في طرق باب الحوار في ظرف

[45] هذا لا يعني أن الإدراك العربي لا يجد قريناً له في إيران. فثمة اتجاهات فقهية إيرانية معارضة لصيغة ولاية الفقيه العامة. كان من هؤلاء آية الله طالقاني، وشريعتمداري... وقديماً الميرزا النائيني الذي يقصر الولاية على القضاء وعلى بعض الأمور الحسبية.

[46] محمد جواد مغنية، **الخميني والدولة الإسلامية**، بيروت، دار العلم للملايين، 1979، ص 60 - 61.

[47] المصدر نفسه، ص 66.

ارتفاع الشعارات وغلبة النصاب السياسي، خصوصاً في إيران، على كل نصاب، وفي دلالاته أيضاً على تعددية اجتهادية في الفقه الإمامي تؤول في ما تؤول إليه إلى الإبقاء على تعددية «مراجع التقليد»، وتأخذ على «ولاية الفقيه» إطلاقيتها.

ويعبّر الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن إدراك مماثل لهذه المسألة، فيخرجها من حيّز النقاش حول مدى ولاية الفقيه وحجمها، ليعيد النظر في اساس المسألة وليطرح بديلاً من ولاية الفقيه «ولاية الأمة على نفسها» خالصاً إلى القول: «ليس للفقيه ولاية على الناس» وإنه «لا توجد الآن مشروعية لإمامة أو خلافة، المشروعية الوحيدة هي إنشاء دولة حديثة مع المحافظة على ثوابت الشريعة»[48]. وفي رأيه أن المسألة تتحرّك باتجاه دولة مدنية ومجتمع مدني لأن في الفقه قطاعين: قطاع الفقه الخاص الذي فيه ثوابت (العبادات)، وقطاع الفقه العام (فقه المجتمع والإقتصاد والسياسات الخارجية والدولية). وهذا جله «منطقة فراغ» خاضعة للتفكير والإستنباط الإجتهادي من النصوص الإسلامية وغير الإسلامية والفضاءات الثقافية الأخرى[49].

وإذا كنا نشير هنا إلى الصفة العربية لهذه الآراء والإجتهادات، فليس لأنها تعبر عن إدراك عربي مختلف عن الإدراك الإيراني، بل لأنها صدرت عن مكان عربي، وخصوصاً لبناني، يتيح ممارسة حرية في الفكر والإجتهاد والتعبير. ولذا فإنه من الواجب التذكير بأن ثمة مراجع إيرانية لم تكن للتتفق مع نظرة الولاية «المطلقة»، ففضلت أن تسكت أو أن تعتزل في ظل الإستقطاب الأحادي لقيادة الإمام آنذاك.

ونرجح أن هذا الإستقطاب هو الذي وجّه أنظار الإسلاميين في العالم، وخصوصاً الإسلاميين العرب، إلى اعتبار نظرية ولاية الفقيه، بالمفهوم الخميني،

[48] أنظر الحديث الذي أجري مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في مجلة **النور**، السنة 4، العدد 42 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1994).

[49] محمد مهدي شمس الدين في حوار فكري أجريته معه، منشور في «منبر الحوار»، حول الديمقراطية والشورى والمجتمع المدني، العدد 34 (1994). أنظر أيضاً القسم الثاني من الكتاب.

هي النظرية الشيعية الوحيدة في الحكم لا إحدى النظريات الشيعية. ولهذا نلاحظ أن هذه النظرية أثارت اعتراضاً حاداً لدى الإسلاميين العرب، باعتبارها نظرية مبطلة للشورى. فهي إذ تُفهم استمراريةً وامتداداً للنبوة وللإمامة المعصومة، وأن لنائب الإمام ما للإمام نفسه، إذ تكون «أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها» (إذ تفهم كذلك) يعترض المعترضون على هذا التفكير، فيكتب الشيخ راشد الغنوشي معتبراً أن هذا الموقف هو موقف الشيعة الإمامية كلهم، وأنه موقف رافض للتعدد، إذ يقول: «أقول بوضوح، أن التسامح، بل الحماس الذي اظهره كثير من مثقفي السنة دعامة الجماهير الإسلامية تجاه إخوانهم الشيعة الإمامية ودفاعهم عن ثورة الإسلام في إيران حتى لاقوا في سبيل ذلك ما لا قوا من العسف والمصادمات مع أنظمتهم، لم يقابل غالباً برد فعل إيجابي من إخوانهم الشيعة، عدا كلام كثير وجميل حول الوحدة الإسلامية. أما في العمق فإن معظم إخواننا لم تزدهم الثورة في ما يبدو إلا يقيناً في صلاح قراءتهم الإسلام، وتاريخه، وفساد كل قراءة أخرى. ولم تزدهم إلا تحقيراً لمجهود الأمة وما أفرزه من تراث وحركات، وقوي لديهم الأمل في تحويل ذلك الجمهور عن عقائده وربطه بالإمامة والعصمة وبتر أوامره مع تصوراته العقائدية وزعاماته الطارقمنها والتليد. وهو أمل خادع ومطمع ليس من ورائه طائل بعد أن سلخت امة معظم تاريخها على مثل هذا التعدد وما أحسبها إلا ماضية على النهج نفسه فيما تبقى»[50].

وفي سياق المآخذ، يأخذ على الإمام الخميني قوله: «وإن من ضروريات مذهبنا أن لائمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل»، فيعلق: «كنت أحسب ذلك زلة عالم ستتدارك في الطبعات القادمة للكتاب، وما بلغني ذلك»[51].

تلك هي عينة من نماذج الإدراك الإسلامي العربي السني لمفهوم «ولاية الفقيه» اخترناها من نصوص داعية إسلامي يعرف بالإعتدال والحوار وتأييد الثورة الإسلامية الإيرانية.

---

(50) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 144.

(51) المصدر نفسه، ص 143-144.

هناك مسألة أخيرة توجب وقفة في هذا البحث، هي مسالة المرجعية التي ثار الجدل حلها ولا يزال، والتي يدخل الخلاف حولها حيز الإختلاف في الإدراك والتصور لمكانتها ودورها ومركز تأثيرها.

يتضح من خلال متابعة السجال حول المرجعية، والذي انفتح إثر وفاة ثلاثة مراجع كبار في فترات متتالية بعد وفاة الإمام الخميني، وهم: الإمام الخوئي، السيد الكلبيكاني، الشيخ آراكي، أن التصورات حول هذه المسالة تتعدد وتتباين، لا على مستوى الإجتهاد في حجم الولاية ومدى اتساعها حسب، بل ايضاً بشكل أساسي في ترجحها وتجاذبها بين الزعامة السياسية والأعلمية الفقهية. ولنلاحظ أنه في حركة التجاذب هذه يتدخل بشكل اساسي عنصر المكان والموقع، أي الإطار الجيو - سياسي لمركز إقامة «المرجع الأعلى» ومجال تحركه.

وغني عن البيان أن الحركة تجاذبتها في المرحلة الأخيرة عوامل سياسية واعتبارات إقليمية واضحة من الممكن رؤيتها في عاملين:

1. الوضع الإستثنائي للنخبات و «لعلماء النجف» في ظل النظام العراقي (الصدّامي).
2. الظاهرة الجديدة المتمثلة بنشوء دولة إسلامية في إيران تقول بـ«ولاية الفقيه»

ولنتذكر هنا أن المؤسسة النجفية عانت من استبداد النظام العراقي البعثي وتدخلاته وسياسة القتل والتنكيل والملاحقة والتهجير للعلماء وأسرهم وأبنائهم ومريديهم، الأمر الذي أدّى إلى فراغ علمي هائل في المؤسسة، وشلل أدى بدوره إلى استحالة عمل الآلية القديمة التقليدية في بروز المراجع في «الحوزات» وإلى صعوبة انتظام التراتبية العلمية فيها والقائمة على الإعتراف الضمني بأعلمية «المرجع الأعلى». ومع ذلك بقيت المرجعيات الشيعية المرتبطة بهذا النهج (النهج النجفي وخط الخوئي)، والمقيمة خارج العراق (لبنان، المهجر العربي، وربما في إيران)، تتحرّك في الخط الإستقلالي عن الدول والأحزاب، وترى في التعيين أمراً خارجاً عن التقليد الشيعي ونظام المرجعيـة وتقاليدها[52].

ومن جهة أخرى، نلاحظ أن المهتمين بأمر المرجعية، وجدوا أنفسهم لأول مرّة في التاريخ، أمام ظاهرة جديدة «تتمثل في محاولة دولة إسلامية قامت على أساس نظرية ولاية الفقيه تعيين المرجع الديني الأعلى في وقت يمكن لنظام المرجعية أن يفرز المرجع الأعلى خارج حدودها وسياستها أو أن يكون إيراني الجنسية أو مقيماً خارج إيران»[53].

والمفارقة التي تدعو إلى التأمل في هذا، هي أن أطروحة الجمع بين الولاية السياسية والمرجعية الدينية التي تمثلت في الإمام الخميني يصعب أن تنطبق على رجالات الدولة الإيرانية الآن، ويرى بعض الباحثين أن مجلس الخبراء اختار خامنئي لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى، في حين بقي أمر التقليد يجري في حيز علاقة مستقلة تقوم على الثقة بالأعلمية بين عامة المقلدين (بكسر اللام) ومرجعهم المقلَّد (بفتح اللام)[54].

والملاحظ بروز آراء في إيران لا تكتفي بالحديث عن تعيين للمرجع الأعلى من إيران وفي إيران، بل ترى فراغ الساحة خارج إيران من مراجع، وتدعو إلى دمج المنصب مع منصب ولاية الفقيه[55]. ولا يخفى أن الدعوة إلى جعل مركز المرجعية في إيران، بل إلى دمجها مع منصب ولاية الفقيه ترتكز على اعتبارات سياسية وظرفية

[52] أنظر مقالة توسع هذه الوجهة وتدافع عنها في: عبد المجيد الخوئي، «المرجعية امتداد لخلافة الرسول والأئمة: استقلاليتها بين المؤثرات السياسية والخارجية»، **النور**، السنة 3، العدد 33 (شباط/ فبراير 1994).

[53] ليث كبة، «المرجعية بين الزعامة السياسية والأعلمية الفقهية»، **النور**، السنة 3، العدد 33 (شباط/ فبراير 1994)، ص 26.

[54] المصدر نفسه.

[55] حول المرجعية حدّد السيد علي خامنئي موقفه من ترشيح «أهل الخبرة» له مع خمسة اشخاص آخرين لمركز المرجعية إثر وفاة المرجع الأكبر الإمام الخوئي في النجف عام 1994، فرأى أن لا ضرورة ولا حاجة لأن «يقبل بهذا الحمل في إيران» لأنه، وكما يقول: «والحمد لله يوجد مجتهدون كثر في قم وفي غير قم... لائقون لذلك. فاي لزوم أن اضع هذا الحمل فوق هذا الحمل الثقيل الذي حملني إياه الله».
ويستدرك السيد خامنئي ليعلن قبوله هذا المركز لخارج إيران. يقول: «طبعاً لخارج إيران حكم آخر، أقبل ما يحملوني إياه، لأن ذلك الحمل لو لم أحمله سيضيع». ورد النص كاملاً في **العهد** (16 كانون الأول/ ديسمبر =

ومفاهيمية تخص تجربة الدولة الإسلامية في إيران، وتتعلّق بطريقة فهمها مسألة «الوحدة» و«الثورة» وعلاقة «الدين بالسياسة»، والسياسات الخارجية وقضايا الحرية والتعدد في المجتمعات الإسلامية.

ونعتقد أن بعض رجالات الدولة الإيرانية يشعرون بالحاجة إلى تفعيل الخطاب الإيديولوجي التاسيسي لـ«ولاية الفقيه»، في وقت تشهد الدولة والمجتمع في إيران حالة إزدواج في الخطاب، وأحياناً حالة صراع مكشوف، فهناك خطاب إسلامي يحرص على الإنفتاح والتعددية والواقعية واستعادة الخبراء والمفكرين الإيرانيين المهاجرين، وهناك خطاب يحرص على الراديكالية الأحادية والتشدد الديني - السياسي الذي لا يقبل حرية لفكر خارج معاييره، ويتمثل بخطاب «ولاية الفقيه» وأنصارها وفقهائها[56].

وإذا جاز لنا أن نبدي بعض الملاحظات من موقع الباحث العربي حول إدراك

= 1994)، ص 3.
وتثير المفارقة بين الداخل والخارج في الإدراك الإيراني لمسألة المرجعية أكثر من سؤال:
- طالما أن هناك مراجع كثيرة صالح لداخل إيران فلم لا تكون هي نفسها صالحة لخارج إيران؟ لِمَ تفتح الحدود القومية لمرجعية السيد خامنئي وتقفل بالنسبة إلى غيره من المراجع؟
- هل يعقل أن تخلو المواقع العربية من علماء صالحين للمرجعية؟ وماذا عن كلّ من المرجعين اللبنانيين: السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين (قبل أن يتوفاه الله).

[56] نقلت بعض وسائل الإعلام ما يلي: «وقّع 134 مثقفاً إيرانياً بياناً طالبوا فيه بحرية التعبير بالسماح لهم ان يعبروا عن أفكارهم وبالإفراج عن كتبهم الممنوعة. فردّت صحيفة «جمهورية إسلامي» الموالية لمرشد الثورة على البيان بمقال بعنوان: «لا تفتحوا ملفاتنا» اتهمت فيه الموقعين عليه بأنهم «عملاء الموساد ووكالة الإستخبارات المركزية الأمريكية... وأعداء الثورة من شيوعيين وملكيين يتلقون أوامرهم من أسيادهم الغربيين والإسرائيليين...» ووصفتهم بـ«الطفيليات وجرائم المجتمع وبقايا الزعران الذين يعملون لوكالة الإستخبارات الأمريكية والموساد».
وصدر عن آية الله جنتي، وهو من أعضاء مجلس الخبراء، موقف مماثل ضد موقعي البيان مشدداً على أن معيار حرية التعبير هو «قول ما يفسد» و «قول ما يليق». ورد في **النهار** (الملحق الأسبوعي)، 17/ 12/ 1994.
أنظر أيضاً تقريراً حول حركة السجال والصراع بين التيارات الفكرية الإيرانية اليوم، في: محمد صادق الحسيني، إيران التي تغلي بالسجال، **الحياة**، 22/ 10/ 1995.

هذه المسألة (مسألة لوحدة والمرجعية)، فإننا نسوق الملاحظات التالية:

1. إذا كانت الغاية هي تحقيق حدٍ من «الوحدة الإسلامية» في العالم الإسلامي، وفي حقل موضوعنا بين الإيرانيين والعرب، فإنه أضحى من الأكيد أنه لا صيغة «الخلافة» ولا صيغة «ولاية الفقيه»، ولا صيغة «الحاكمية الإلهية»، هي الصيغة الواقعية والمناسبة لتحقيق تلك الغاية أو الدفع نحوها، اللهم إلا إذا كانت هناك حسابات إقليمية وقومية تتعلّق من جهة بـ«المشروع الإسلامي الإيراني» ومن جهة ثانية بـ«المشروع الإسلامي العربي». وفي هذه الحالة تبطن الحسابات خلفيات جغرافية - سياسية واقتصادية لا تلبث أن تظهر في الأزمات متلبسة لباس القومية أو لباس المذهبية أو اللباسين معاً.
2. وإذا كانت الغاية أيضاً هي تحقيق «وحدة إسلامية» بصيغة تضامن وتعاون، فإن أشكالها الموصلة تمر عبر التنسيق بين السياسات الإقليمية والإقتصادية والثقافية والعلمية والدينية التي كان من الممكن أن تترجم نفسها على مستويات عدة:
   - مستوى الدول، ولعل إطارها الأنسب هو «منظمة المؤتمر الإسلامي» للعمل على تطوير هذه الأخيرة لتكون «جامعة دول إسلامية».
   - مستوى مجتمعات مدنية (لا حكومية) حيث من الممكن أن تلتقي مؤسسات وجمعيات وأحزاب وجامعات ومراكز دراسات لتخلق تيارات أفكار ورأياً عاماً ومراكز ضغط وتوجيه، وهذا كلّه مشروط بمبادرات المجتمع المدني والأهلي في كل من إيران والبلدان العربية.

II

المشروع الإصلاحي الإيراني في مرآة المثقف العربي من خلال «تمارين» الرئيس خاتمي في الإصلاح*

في دراسة سابقة بعنوان «الإدراك المتبادل بين العرب والإيرانيين» قدّمت في ندوة «العلاقات العربية الإيرانية: الإتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل» جامعة قطر 1995، حاولتُ بحث التطورات التي قد تنعكس في مرآة المثقف العربي تجاه القضايا الأساسية الملحة التي تهمّ مستقبل الأمتين في إطار الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي، كما في إطار العالم الذي كانت وتائر التغيير تتسارع فيه مع عصف السوق والثقافة والإعلام والمجتمع واللغة والخطاب في كل أنحاء المعمورة.

لقد انصب الإهتمام في الثمانينات ومطالع التسعينات، لدى الباحث العربي، بل لدى أي باحث في العالم مهتم بدور الأفكار والمفاهيم والمؤسسات في تشكل الأنظمة السياسية وهياكل المجتمع وتيارات العمل السياسي وبرامجه، على فهم ما أنتجته التجربة الإيرانية من مفاهيم جديدة، أو جديرة بالدرس، في حقول السياسة والثقافة، وقضايا السلطة والمجتمع بشكل عام.

لقد حرصت الدراسة السابقة على معالجة إشكالات، كان التعامل معها يتم لدى العديد من الكتاب، بصورة ملتبسة، تراوح بين الإعجاب والإستنكار، أو بين السكوت والمسايرة الشكلية وأحياناً بين الإستنكاف عن الحوار وإجهار العدائية.

* ورقة قدّمت لمؤتمر: تطوير العلاقات العربية الإيرانية، مركز دراسات الوحدة العربية ومركز الدراسات الاستراتيجية، طهران، 23-27 كانون الثاني 2002.

من هذه الإشكالات التي حاولت الورقة السابقة معالجتها:

- **موضوعة الإسلام والقومية**: وفي هذا الحقل، قدّمت الورقة نقداً للخلفيات الشوفينية أي العصبيات التي تكمن وراء خطابات ثقافية وسياسية عربية وإيرانية صدرت عن مواقع ايديولوجية ذات مصالح ضيقة أو ذات ادراكات قصيرة النظر أو محدودة، كما قدمت نقداً للأطروحات المذهبية التي لا تأخذ بالإعتبار تعددية الإجتهاد في الرأي وقبول الإختلاف في الإسلام، فتذهب مذهب التعصب أو أحادية الرأي لدى الطرفين، فلا تخدم وكما يرتجى، مصالح الأمتين، ولا مصالح الشعوب الإسلامية عامة.
- ومن الموضوعات التي بحثت في الدراسة السابقة وأثارت جدلاً واسعاً حول مفهومها وحجمها وحدودها وامتدادها في الدولة والمجتمع والدين والسياسة والدول القطرية ذات السيادة الوطنية، **موضوعة ولاية الفقيه**. لقد عرضت الدراسة قراءات مختلفة لهذه الموضوعة، وحاولت أن تستقريء نتائج هذه القراءات على المجتمعات العربية والإسلامية ذات التنوع الديني أو المذهبي أو الإثني لتضع موضع التساؤل خطابات وشعارات سابقة جرى تفكيكها على ضوءالإختلاف في المرجعيات والمراجع وعلى ضؤ الإختلاف في تقدير السياسات الإقليمية والفكرية. ومن تلك الخطابات والشعارات: شعار «تصدير الثورة» على سبيل المثال، وما كان له من تداعيات مفردات تاريخية من قبل الطرفين يستذكر عبرها الصراع القومي الفارسي – العربي أو «الشعوبي» لتقوية موقف اقليمي من قضية جيوسياسية، يستحسن، بل يجب حلها بالطرق الدبلوماسية وحوار السياسات والمصالح المشتركة.

لقد توصّل البحث آنذاك الى عدد من الفرضيات التي تبلور بعضها بفعل التطورات الموضوعية والذاتية التي حصلت منذ ذلك الحين، في كل من الدائرتين العربية والإيرانية، وبقي بعضها الآخر معلقاً أو مستدخلاً في العقولَ والنفوس أو مسكوتاً عنه.

من الظواهر التي تبلورت بصورة إيجابية صيغ العلاقة التوافقية بين الأطروحات

الإسلامية والقومية والقطرية في العديد من قطاعات العمل السياسي والثقافي في العالم الإسلامي، إذ ازدادت أشكال التداخل بين الفكرين القومي والإسلامي، كما أشكال التعاون بين العملين، وكما تشهدعلى ذلك وقائع المؤتمر القومي – الإسلامي. بل أن بعضاً من قطاعات العمل الإسلامي والقومي يحاول أن يتوطّن ويتأقلم مع خصوصيات كل قطر ودولة، وتحاول السياسات الصادرة عنه، أن تتكيّف مع قواعد العمل السياسي وأعرافه المحلية في المجتمع السياسي المحلي. ولعلّ تجربة حزب الله، وهو الحزب الذي يستلهم نظرية ولاية الفقيه ذات المركزية الإيرانية، تقدم معطياتٍ دالّة على هذه الوجهة في تبلور عمل سياسي اسلامي في ساحة من ساحات الدائرة العربية، ينحو بشكل بيّن في الممارسة السياسية نحو اعتماد أصول وقواعد اللعبة الديمقراطية اللبنانية والتعايش مع تعددية فكرية وثقافية ودينية ومذهبية هي في الأساس من مكونات المجتمع السياسي اللبناني.

على أن حدوداً لهذا التكيف يرتسم بفعل عاملين قد يكونان ثابتين على مدى طويل.

العامل الأول: يتمثل بالإرتباط الشرعي بولاية الفقيه وما يستتبع القول بذلك من التزامات يفرضها «تقليد المرجع الولي» أو «الولي الفقية» لا على مستوى التكليف الديني في العبادات والمعاملات فحسب بل في السياسات أيضاً. وهذا أمرٌ قد يرتهن تطوره والجواب عليه بمسار التجربة الإيرانية وبما تحمله من أجوبة بعد انطلاقة برنامج الإصلاح في مشروع الرئيس خاتمي ولا سيما في موضوعة المصالحة بين الإسلام والديمقراطية وبين الإسلام والمجتمع المدني. وهذه نقطة سنتطرق اليها لاحقاً ومن منظور أشمل متجاوز للخصوصية اللبنانية.

العامل الثاني: يتمثل بالعامل الطائفي الذي هو جزء من النظام السياسي اللبناني والذي يكاد يصبح بفعل التاريخ نظاماً بنيوياً في الإجتماع السياسي اللبناني. هذا العامل يكاد يحصر الحزبية (الإنتماء الحزبي) في الطائفة الواحدة والمذهب الواحد، الأمر الذي أدّى ويؤدي الى ضعف في «المواطنية» بسبب وساطة الحزب

والطائفة بين المواطن والدولة. وهذا الضعف ينعكس بدوره ضعفاً وتراخياً في نسيج العلاقة بين المواطن -الفرد ودولة القانون. على أن هذا الضعف أو التراخي ليس «خصوصية» لبنانية فحسب، (تعدد الطوائف والمذاهب فيه)، بل هو حالة تعيشها مجتمعات عربية وإسلامية عديدة، وقد يكون بعض قطاعات العمل الإسلامي وبسبب قراءة معينة للإسلام في علاقته بالدولة القطرية أو القومية أي الدولة _ الأمة (nation /state) مسؤولاً عن جانب كبير في التباس العلاقة بين «المسلم» ودولته. وهذا ما نقرأ تجلياته السلبية لدى العديد من الحركات الإسلامية (السلفية) التي تعادي مجتمعاتها ودولها وتمارس العنف ضدها والأمثلة على ذلك تتكاثر في البلاد العربية.

على أن التجربة الإيرانية في مرحلتها الإصلاحية الجديدة، تحمل الكثير من الإمكانات والإحتمالات والوعود للجواب على هذه المسألة التي تهم العرب والشعوب الإسلامية كافة وهذا ما ستحاول الورقة الحالية أن تستقرأه من جديد وعلى قاعدة استكمال القديم*.

خلاصة القول أن الدراسة السابقة حاولت أن تفهم الخلفيات الكامنة وراء صور من الإدراكات المتبادلة بين الإيرانيين والعرب حول مسائل عديدة، كمسألة الإسلام والقومية أو مسألة الدين والدولة أو دور الفقيه والسلطة السياسية، أو مسألة الولاية الدينية والمجتمع المدني.

ولا بد من التذكير هنا أن الخطابات التي انتجت حول هذه المسائل، كانت بمعظمها متأثرة بدرجةٍ من الدرجات بسياقات وأحداث تاريخية من أبرزها الحرب العراقية - الإيرانية والحرب الأهلية في لبنان وملابساتها الكثيرة. الأمر الذي حمّل الخطاب الثقافي والسياسي معاً شحنات أيديولوجية ورموزاً أسطورية، إستُمِدَّت

* كتبت هذه الورقة قبل انتصار المحافظين في انتخابات الرئاسة ضد الرئيسين خاتمي ورفسنجاني، ولمصلحة مرشحهم أحمدي نجاد. على أن المشروع الإصلاحي الإيراني لا زال ، رغم ارتفاع صوت المتشددين وتراجع قوى الإصلاح بسبب تردد القيادات والضغط الأميركي على إيران، المخرج التاريخي للمآزق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي يعيشها المجتمع الايراني.

من ذاكرة المذهبية أو من عنفوان القومية، أو التعصب العنصري والعرقي أو من علياء المقدس الديني المطلق، لتلغي معطى النسبية التاريخية في الخطاب ولتضعنا في مواجهة ثنائيات صراعية، متلبسةً ثنائية الحق والباطل.

لقد انطلق البحث من المنهج النقدي الذي يحاول أن يرى ما يخفيه الخطاب «المطلق» من مصالح سياسية واقتصادية واعتبارات أمنية واستراتيجية نسبية. وكان الهمّ في ذلك ولا يزال كشف ما يمكن أن يكون حقيقةً نسبية في التاريخ وفي الثقافة وفي السياسة لاستدخال ما هو مشترك في قناعات الأنا والآخر.

ذلك أن «الأنا» في حالة الباحث الذي يبحث للإقتراب من الحقيقة، وسواء كان هذا الباحث عربياً أو ايرانياً أو الى أي جنسية أو قومية انتمى، لا يتماهى في مبحثه وقناعاته مع الجماعة الإثنية أو القومية أو المذهبية الدينية التي ينتمي اليها تماهياً مطلقاً. ذلك أن المفاهيم والقيم ومناهج البحث والإدراك قد تجمع أو تفرق ولا سيما في حقل الباحثين والكتّاب بمعزلٍ عن الإنتماءات القومية، بل بمعزل أيضاً عن الإنتماءات الدينية والمذهبية.

بعد العام 1995 ومع عملية الإنفتاح والإصلاح التي بدأها حكم الرئيس رفسنجاني والتي بدت ملامحها تظهر أولاً في مجال التعبير والنشر والترخيص للصحف والمجلات وفي سياسة الإنفتاح الإقتصادي والسياسي، ينشد الإنتباه الى احتمالات واسعة للحوار الصريح والجدي. وفي هذا المجال لا بد من التذكير بالحوار التلفزيوني الشيق الذي أجراه محمد حسنين هيكل مع الرئيس رفسنجاني. ولكن المتابع لقضايا الحوار العربي - الإيراني ولمشروع تطوير العلاقات العربية - الإيرانية، لاحقاً تستوقفه محطة أساسية من محطات هذا الحوار، وهي المحطة التي دشّنها انتخاب السيد محمد خاتمي رئيساً للجمهورية في العام 1997.

وإذ يتابع الباحث العربي تجليات هذا الحوار تستوقفه تلك النقلة النوعية، التي تحدّث عنها محمد صادق الحسيني (مستشار إعلامي في الحكومة الإيرانية السابقة) أثناء جولة الرئيس خاتمي بين سورية والسعودية وقطر في أيار العام 1999. كتب الحسيني تعليقاً على هذه الجولة مشدداً على مصطلح «التمارين» التي بدأها الرئيس

خاتمي كبداية لعمل ولإنجاز استحقاقات تتطلبها ما آل اليه الوضع السياسي والإقتصادي والإجتماعي والثقافي في إيران، كما استدعاها خطاب الرئيس خاتمي الثقافي الفكري والسياسي أي جملة قناعاته وقيمه ومفاهيمه والتي على أساسها خرج من دار الكتب الى دار السياسة، أو خرج من باب الحكمة الى باب الجمهورية.

لعلّه من المفيد في سياق الورقة استذكار جملة «التمارين» التي أشار اليها الحسيني، فهي في عناوينها واستدعاءاتها تصلح مستنداً أو إطاراً للبحث. يذكرنا الحسيني بثمانية «تمارين» قام بها الرئيس خاتمي في جولته العربية:

1. التمرين على الحوار والإقرار بخصوصيات الآخر داخل العائلة الواحدة والإعتراف الرسمي بحق الإختلاف.
2. التمرين على سياسات نزع التوتر في العلاقات الخارجية بأسلوب جديد من الخطاب والإداء لتلك السياسة.
3. التمرين على سياسات انعاش أفكار التنمية بدلاً من سياسات سباق التسلح والمنافسات القطرية والإقليمية.
4. التمرين على سياسات ترميم جسور الثقة والتفاهم والإدراك المتبادل.
5. البحث الجدي عن آليات عملية وممكنة للأمن الجماعي المطلوب بعيداً عن كابوس الإعتماد على الأجنبي..
6. السعي الجدي لاحياء التضامن الإسلامي (..)
7. التمرين على كيفية إقامة علاقات إخاء متكافئة ومتوازية بين الدول والأمم والشعوب (بمعزل عن الحجم والكم والتعداد والأهمية).
8. التمرين على إمكانية تعميم ثقافة المجتمع المدني بين الدول والأقطار الشقيقة والصديقة. (المرجع: محمد صادق الحسيني، «الإستحقاقات الحوارية في جولة خاتمي العربية» مجلة **النور**، العدد 97، حزيران (يونيو) 1999).

هذه التمارين التي يعددها الكاتب بثمانية تتداخل في الواقع وتتقاطع عبر مداخل وأطر قد تكون واحدة وإن اجتهد القلم بتبويبها وتصنيفها من أجل مزيد من التوضيح. فجميع هذه الإستحقاقات تطرح شروطاً أو مداخل واحده لممارسة

مفاعيلها وتمارينها، فتتداخل في مداخلها كما تتقاطع في مساراتها ومخارجها.

- **فالحوار والإعتراف بالآخر**، شرطه في الداخل قيام الديمقراطية وحماية الحريات بدولة قانون ومؤسسات، كما أن شرطه من أجل الحوار مع الخارج الإعتراف بأهمية الثقافات والحضارات الإنسانية جميعها وفي طليعتها الحضارة الغربية ذات الوقع العالمي منذ أكثر من قرنين.
- **والتنمية شرط نجاحها** - وبعد إخفاق التجارب التنموية الإقتصادية الأحادية في بلدان العالم الثالث - ارتباطها بالبعد البشري وأهم عنصر فيه الإنسان ـ المواطن ودوره في الحياة السياسية وفي الحياة الثقافية والعلمية والفنية والأدبية.
- **وتعميم ثقافة المجتمع المدني**، سواء في المجتمع الإيراني أو المجتمع العربي، مدخله نظام ديمقراطي غني بالمؤسسات التمثيلية، وبالحياة الحزبية التعددية، وبالمنابر الإعلامية والفكرية المتعددة وبالجمعيات الأهلية غير الحكومية.

هذه التوجهات التي عبرت عنها منذ العام 1997 السياسات والأفكار الإصلاحية التي حملتها جماعات المجتمع المدني الإيراني بكثافة وحيوية وحملها مشروع الرئيس خاتمي الذي أيدته الأمة الإيرانية وراهنت عليه مرتين متواليتين، تقع في الحقيقة في صميم التفكير الذي يحرك نخباً عربية واسعة في تصورها للمشروع النهضوي العربي المنشود. فالتصور العربي لإيران ومن هذه الزاوية يقع حكماً في حيز الإدراك المتبادل والمشترك، بل وفي حيز الآمال المعقودة على نجاح تجربة كان لها وسيكون لها بالتأكيد تأثيرها في العالم الإسلامي وفي الوطن العربي. على أن المتابع أو الباحث، ومن اي موقع نظر وكتب، يظل يحمل قلقه وأسئلته وانتظاراته. والمشروع الإصلاحي الإيراني الذي طغى خطابه على السجالات الثقافية والسياسية في إيران، والذي أثار ولا يزال يثير مشكلات وأزمات سياسية وقانونية وفكرية على اكثر من صعيد، هو ما شغل ويشغل المثقف العربي المهتم بما يجري في إيران.

أمامي على سبيل المثال ثلاثة تصورات عربية لدلالات الإنتصار الإنتخابي

الكبير الذي حققه الرئيس خاتمي للمرة الثانية ولمسار المشروع الإصلاحي الإيراني ومآله.

1. **تصور يصدر عن كاتب إسلامي مصري هو فهمي هويدي**، يرى هويدي أن المعركة الإنتخابية الثانية لم تكن معركة انتخابية في حقيقة الأمر بل استفتاءً على المشروع الإصلاحي الذي فاز به خاتمي بالضربة القاضية. ويضيف من موقع الكاتب الإسلامي العربي الذي يحرص على المصالحة بين الإسلام والديمقراطية. «هذا الفوز الكاسح يبعث الى البهجة حقاً، على الأقل من جانب الذين يعتبرون الديمقراطية هي جوهر المشروع الإصلاحي. وليس هناك شك في أن ما حققه الرئيس خاتمي من نجاح يبهج بدرجة أكبر دعاة المشروع الإسلامي الديمقراطي، ويثبت أن الجمع بين الحسنيين ممكن وليس متعذراً ولا مستحيلاً كما يدعي البعض». وإذ هو لا يتوقع ولاية ثانية سهلة للسيد محمد خاتمي لأن الإمتحان سيكون خلالها أصعب واستنفار المحافظين سيكون في أعلى درجات، إلاّ أن دينامية الحياة السياسية في إيران والتي استطاعت العملية الإنتخابية والممارسة الفكرية والثقافية والإعلامية أن تطلقها بحيوية لافتة، يجعل الكاتب «الإسلامي الديمقراطي» العربي يختم كلامه وفي ذهنه المقارنة مع الحالة العربية التي يعيشها مأزقاً أو حالة نكوص: «ان المرء وهو يؤثر التريث في الحكم على مآل التجربة لا يستطيع أن يخفي شعوراً طاغياً بالغيرة والحسد، رغم أن القرعاء بوسعها أن تتباهى بشعر أختها كما يقول المثل الدارج» (**السفير**، 12 حزيران، 2001).
2. **تصور ثان يصدر عن كاتب وإعلامي لبناني ليبرالي**: يكتب حازم صاغية في **الحياة** معلقاً على الإنتخابات الإيرانية وعلى ما آلت اليه الحياة السياسية الإيرانية بعدها ما يلي: «حين تنتخب إيران تبدو حيوية جداً، حيوية أكثر بكثير من الدول التي صار الإنتخاب عادياً فيها. في اقتراعها تستدعي الشعب كله، تستدعي المواقف كلها (...) المرأة تحضر بصفتها تلك، «الشبيبة كذلك، الأقليات اليحدّ ما، تستعرض الأحلاف وانقلاباتها، تستعرض وجهات

النظر في خصوص العلاقات الدولية وفي خصوص الإقتصاد بل جزئياً في خصوص الدين والتدين.

«المسكوت عنه لا يعود مسكوتاً عنه، الجمهور كأنه في لحظة إعفاء، كأنه في نهار عطلة من كابوس العمل في ورشة الجمهورية الإسلامية..

«بعد الإنتخابات تصير إيران مضجرة أكثر مما تكونه الديمقراطيات التقليدية بعد انتخابها. الأخيرة أحلامها محدودة، آمالها مضبوطة. إلاّ أنها تنجز الهدف الأول من اللجوء الى صناديق الإقتراع: ترجمة التفاوت الى مؤسسات وتجنب العنف.

«ايران تفعل العكس: تطلق التوقعات الى حدها الأقصى ثم تقرب الإيرانيين من العنف (..) تقربهم من إدراك أن أصواتهم لم تؤثر ولن تؤثر! «المطالب نفسها تتكرر» الصراعات نفسها، الديمقراطية كانت وتبقى في جبة الفقيه، كما لو أن شيئاً لم يحصل (..)

«... لا نزال حيث نحن: ارادة الفقيه هي الثابت والمطلق، اراده الشعب هي العارض والنسبي، ولأنها كذلك يمكن تجاهلها، يؤخذ العلم بها ثم تركن في الزاوية الأقرب، الجيش لا يتغير تركيبه، القضاء لا يتغير، احتكار السلطة المحافظة للإعلام لا يتغير، الإعتقالات لا تتغير، حملات تشويه السمعة لا تتغير، الإتهامات لا تتغير، تلويح الرئيس خاتمي بالغضب هو هو، دموعه هي هي.» (**الحياة**، 11 تموز 2001).

3. **تصور ثالث يحمل بعض الإعتدال والواقعية النقدية** يعبر عنه كاتب وباحث كويتي هو حامد أحمد الحمود، بعد أن يستعرض أوجه الخلاف بين المحافظين والإصلاحيين في إيران يصل الى الخلاصة التالية: «الصراع بين الإصلاحين والمحافظين ما هو إلاّ تنافس على توجيه محصلة التحولات الإجتماعية والسياسية التي ستشكل إيران المستقبل: أن تكون دولة ديمقراطية تعزز فيها رؤى رجال الدين المشاركة الشعبية أو دولة تيوقراطية يوجهها رجال الدين، وهناك أمل كبير بأن تسفر رئاسة خاتمي الثانية عن إصلاحات سياسية أكبر،

ويعزز ذلك الأمل تصريح للمرشد الأعلى: بأن النظام في إيران لا يساوي شيئاً من دون الشعب وأن الكلمة الحاسمة هي للشعب وأن البرلمان على رأس الأمور كافة». هذا ويعلق الكاتب: لكن الى أن يتطور ذلك على أرض الواقع، فإن الإصلاحيين لا يحملون الا الآمال وتبقى السلطة بيد المحافظين». (**الحياة**، 10 حزيران 2001).

هذه بعض من آراء عربية عبّر عنها كتاب وإعلاميون عرب من مواقع مختلفة، حيال ما يجري في إيران من جدل بين ما يسمى محافظين واصلاحيين، وحيال ظاهرة تجدد الحياة السياسية الإيرانية عبر ما يتيحه الشق الدستوري المتعلق بالمؤسسات التمثيلية (رئاسة الجمهورية، البرلمان، البلديات)، من اقتراع، وتعبئة، وكتابة، وندوات ومهرجانات وجدل فكري وسياسي. هذه الآراء تراوح بين تأييد كبير مشبع بغيرة عربية لدى مثقفين اسلاميين ديمقراطيين أمثال فهمي هويدي، وبين تطلّب يائس أن يكون لدينامية الحياة السياسية (الموسمية) في إيران (في مواسم الإقتراع) نتائجها الفعلية في عملية التغيير على مستوى القرار واتخاذه، وكما هو الحال الليبرالي الذي يعبر عنه حازم صاغية.

هذا على أن الأمل في التجربة الإصلاحية الإيرانية من جانب عربي اسلامي أو اليأس من التجربة من جانب عربي ليبرالي، لا يعني، أن الوضع العربي، بمعيار الديمقراطية ومعايير المجتمع المدني هي أفضل حالاً. «فالأمل» عند العديد من المثقفين العرب لا يتعلّق فحسب بمشاركة أمل المثقفين والشباب الإيرانيين والنساء الإيرانيات في انجاز المشروع الإصلاحي عندهم، بل هو أيضاً أمل عربي في تحريك الأوضاع العربية باتجاه حمل المطلب الديمقراطي الى ساحة العمل السياسي العربي أيضاً. كذلك هو «اليأس الليبرالي»، إنه تطلّب للتسريع والتعجيل، وفي الحالتين، تمثل التصورات نوعاً من التماهي والإهتمام وإن اختلفت دواعي الأمل وأسباب اليأس، من هنا أو من هناك. فالمجتمعات الإسلامية عربية كانت أم إيرانية أم تركية أيضاً... تختزن العديد من الثوابت والخصائص المشتركة، إنها تواجه ومنذ أكثر من قرن اشكالات تكاد تكون واحدة في مسائل: العلاقة بين الدين والدولة والسياسة

والدستور والمجتمع المدني، والليبرالية والديمقراطية والعمل السياسي والحزبي والعلاقة مع الحضارة الغربية والحداثة الخ...

* * *

وإذا ما أردنا أن نستحضر صوراً من التاريخ المقارن لمقارنتها مع ما يجري في الحاضر العربي والإيراني اليوم لوقعنا عند العديد من المنطلقات التأسيسية المشتركة والإستجابات الفكرية والسياسية الواحدة للتحديات ذاتها التي واجهتها مجتمعات إسلامية كإيران وتركيا ومصر والعراق وسورية والمغرب وتونس في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين.

من هذه الصور: المحاولات الدستورية والتنظيمية التي كانت تتجه نحو بناء دول دستورية ومجتمعات ديمقراطية وثقافية عصرية تتصالح فيها الإسلامية والديمقراطية، وتتوافق فيها السلطة المدنية القائمة على القوانين الإجتهادية الوضعية مع الثوابت الدينية، ويتكامل فيها المجتمع المدني مع الإجتماع الديني ومؤسساته الأهلية.

كانت بدايات تجارب، تفاوتت نسبياً في وتيرة الزمان، كما في نطاق المكان، عربياً وفي العالم الإسلامي. ولكن كانت تعبيراتها الفكرية والثقافية والسياسية المؤسسة، تتواصل وتتراكم وتتلاحق عبر خطوط لا تقطعها حدود القوميات ولا حدود الإقليميات والقطريات، رغم صعوبة الإتصالات وبدائيتها قبل عصر العولمة. من رفاعة الطهطاوي الى بطرس البستاني، الى جمال الدين ومحمد عبده وفرح أنطون، الى عبد الرحمن الكواكبي وحسين نائيني، الى علي عبد الرازق وعلال الفاسي،.. الى عشرات من زملائهم أو تلامذتهم، كانت تتأسس نهضة دستورية تحاول بالدرجة الأولى حل المأزق الواحد الذي عاشته الدولة السلطانية بكل أشكالها الإقليمية والقطرية في العالم الإسلامي والذي تمثل في ما دعاه الكواكبي العربي في العام 1900 «الإستبداد الديني» ويعني استقواء الحاكم المستبد بالدين، ثم عاد فشدّد عليه حسين نائيني الإيراني – النجفي في سنوات الثورة الدستورية

الإيرانية (1906–1911) بأدانة التواطؤ بين «شعبتي الإستبداد الديني والإستبداد السياسي» في كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الصادر في العام 1909.

هذه النهضة الدستورية التي نشأت في العديد من أقطار العالم الإسلامي، كان يواكبها كما نعرف فكر إسلامي متنوّر، كما كان يواكبها أيضاً فكر ليبرالي، بل علماني غير متزمت، أي (غير معادٍ للدين وغير عقائدي أو دوغمائي)، والفكران كانا حواريين وتواصليين، الى أن حدثت القطيعة المزدوجة لأسباب تاريخية عديدة. والمقصود بالقطيعة المزدوجة: انقطاع الحوار بين الأطراف وتحول العلاقة الى عنف من جهة، وانقطاع مناهج المرحلة الدستورية وثقافتها الحوارية عن مناهج المرحلة اللاحقة من جهة أخرى.

والمرحلة اللاحقة (وهذه الأخيرة يختلف تحديد زمانها بين بلد وآخر)، تتسم بتأسيس الحزب الأحادي أو الأوحد، وبشيوع الفكر الواحد الذي يدّعي امتلاك الحقيقة سواء تحت مظلة «العقل المطلق» للقومية أو تحت عباءة تماهي «الفقيه مع الحقيقة الإلهية».

وعلى المستوى السياسي والممارسة السياسية، وربما كنتيجة لتلك الذهنية الإلغائية ومنهج التفكير الأحادي، شاع نمط من الحزبية السلطوية التي تبحث عن نصاب السلطة في الدولة، بأي طريق. وأسهل الطرق، كان الإنقلاب العسكري وأحياناً الإغتيال السياسي. ولا بأس هنا من القول أن الحزب القومي والحزب الإسلامي كانا يشتركان في هذه الذهنية وذاك المنهج.

***

هذا الإستقراء التاريخي والذي قد تنطبق معالمه على تصوراتنا المشتركة العربية والإيرانية وربما التركية، تجاه تاريخنا القريب، ليس عبثياً وليس هو من قبيل التمرين الأكاديمي فحسب، بل هو من قبيل الدرس التاريخي الذي يحاول أن يفيد من التجربة التاريخية المشتركة ويحاول أن يفهم مجريات الحاضر، لا تأسيساً على التاريخ المقارن فحسب، بل بملاحظة اجتماعيات السياسة وثقافتها في الأقطار الإسلامية

اليوم، وفي مقدمتها إيران والبلدان العربية.

عندما يُلاحظ طعن أو خنق كتّاب وتكفير باحثين ومنع تداول كتب في مصر مثلاً، وفي إيران أيضاً، وعندما يلاحظ تضييق على الحريات في أكثر من مجتمع إسلامي، وتزمت حيال الإبداع الثقافي والفني، وحتى في مجتمعات عرفت بليبراليتها النسبية كلبنان، وعندما يلاحظ أيضاً أن مصدر هذا «القمع» ليس دائماً أجهزة الدولة، بل يتأتى ايضاً عن أجهزة سلطوية (أهلية) حزبية وغير حزبية (عصبيات مجتمعية)، فان مسألة الثقافة أو مسألة الذهنيات تحتل مركز الصدارة في المعالجة وأولوية في التصدي لها في الثقافة العربية وفي الثقافة الإيرانية.

ولذلك فإن قضايا السجال التي تقوم بين محافظين وإصلاحيين في إيران حول مسائل عديدة، كمسألة الديمقراطية التمثيلية وثقافة المجتمع المدني، وموضوعة حوار الحضارات والموقف من الحداثة، تهم المواطن العربي بقدر ما تهم المواطن الإيراني لأنها ترتبط بالثقافة والذهنيات والعقليات المشتركة التي تكمن وراء المواقف. انها تهم العرب والإيرانيين، من زوايا عديدة.

أولاً: من زاوية إحياء صور الخلفية التاريخية المشتركة، فبدايات التأسيس للثقافة الدستورية وثقافة الإنفتاح في العالم الإسلامي، شارك فيها الكتّاب النهضويون والعلماء العرب مشاركة فعلية. ولا بد من التذكير هنا أن انقسام العلماء آنذاك، كان يتم وبمعزل عن الإنتماء القومي أو القطري، بين مؤيد للمشروطة أي الدستور باعتبار الديمقراطية التمثيلية لا تتعارض مع الإسلام، وبين معادٍ لها باعتبارها متعارضةً مع الشريعة. ولا يزال هذا الإنقسام يمتد الى اليوم ليطال حقل المواقف المتباينة من الديمقراطية والمجتمع المدني ومقتضيات الحداثة.

ثانياً: من زاوية وصل ما انقطع في تاريخ الأفكار بعد النهضة الأولى بسبب هيمنة الفكر الحزبي والسلطوي (العقائدي) الواحد على المجتمع والدولة لاحقاً، وتدميره حرية التفكير والتعبير والنشر والغائه الحياة السياسية القائمة على التعدد. والمؤسف أن لا زالت الذهنية الأحادية تسيطر في قطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية وتسبب لنفسها ولمحيطها التدمير الذاتي والخراب.

ثالثاً: من زاوية التواصل مع ما يطرح في إيران من أطروحات قد تشكل أجوبة أو بداية أجوبة على أزمات تعيشها المجتمعات الإسلامية في علاقتها بأنظمتها ودولها. صحيح أن كل وضعية خصوصية وسببية قد تختلف عن الأخرى. لكن في حالة إيران قد يشكل المشروع الإصلاحي عبر خطابه الفكري وعبر ممارسة رموزه وشخصياته المسؤولة في نصاب الدولة ومؤسساتها وعبر الشرعية المكتسبة من مشروعية الأمة الإيرانية وخيارها، قد يشكل مرجعية فكرية وسياسية تستعاد من خلالها ثقة المسلمين بالنفس، بعيداً عن التقوقع بداعي الخوف من الغزو الثقافي وبعيداً عن المكابرة بداعي تجاهل الضعف وطمسه، وقد يكوّن قدرة معنوية وفعلية على حل المعضلات بعقل إجتهادي مستوعب لمشكلات العصر، بل وقد يعمّم ذهنية لا تخاف التعدّد في إطار دولة القانون. هذا والذي قد يعطي للخطاب الإصلاحي الإيراني صدقية في القول والعمل أنه يصدر من موقع المسؤولية في الدولة، ويصر أصحابه أن يبقوا تحت القانون ولو ظلموا، انتصاراً وتثبيتاً لحقوق المواطن في دولة القانون. وكنموذج على هذا، يمكن ذكر موقف وزير الداخلية السابق الشيخ عبدالله نوري من حق الحريات المدنية لكل المواطنين، عندما أعطى ترخيصاً لحزب منحل «موسوم» بالليبرالية بالإحتفاء بذكرى زعيمه بارزكان «إستناداً، الى دعوى ضرورة احترام تقاليد وأعراف المجتمع المدني». هذا الأمر حوّل الوزير بسبب ضعف السلطات المعارضة لمفاهيم المجتمع المدني والحريات المدنية الى «مواطن» «مقموع» ومتهم. وكما يعلّق محمد صادق الحسيني على هذه المفارقة التي تكاد تنفرد بها إيران عن سائر بلدان العالم الثالث، فيحدثنا عن حالة القمع التي تعرّض لها وزير الداخلية، فبدا «الأمر غريباً وطريفاً» أن يتعرض وزير داخلية في بلد عالم ثالثي للقمع. لكنه استحقاق «التمرين الميداني على الديمقراطية»، كما يقول، وشرط إنجاح المشروع الإصلاحي. (محمد صادق الحسيني، **إيران، سباق الإصلاح**، رياض الريس، بيروت 2001).

وتعبير «التمرين» هنا يستوقف مرّة ثانية، فهو يفيد معنى التحضير والتهيؤ لاكتساب مهارات واستعدادات، وقدرات نفسية وذهنية ومسلكيات بمعنى الـ

Ethic باللغة الأجنبية.

وهذا التعبير الذي اصطلح على ترجمته بالعربية بلفظة «الأخلاقيات»، دون أن تعني اللفظة morale (أي أخلاق) بالمعنى الحرفي، يعني في ما يعنيه من أبعاد استدخالاً لسلوك في الدنيا مفيد وذي قيمة معنوية يقوم به المرء طوعاً وبقناعة وعفوية. كأن يصبح الواحد ذا مسلك ديمقراطي بطبعه، أو ذا مسلك مدني بسجيته، أو ذا سلوك حواري وتسامحي بشخصيته. وكل هذا قد نعبر عنه بتعبير «ثقافة» فنقول ثقافة الديمقراطية، وثقافة المجتمع المدني، وثقافة الحوار..

على هذا الصعيد، يملك الخطاب الإصلاحي الإيراني، ولا سيما خطاب الرئيس خاتمي، امكانات واسعة لبناء وإعادة بناء الثقافات بالمعنى المشار اليه، لا في المجتمع الإيراني فحسب، بل في المجتمعات التي خضعت وتخضع لذات الإشكالية أو الإشكاليات التي خلّفتها عملية التحوّل في الإجتماع السياسي السلطاني، وصراعاته، ومحورها جميعاً إشكالية العلاقة بين أطراف الثنائيات التي افتعلت الصراعَ بينها، الثقافةُ السياسيةُ المتأخرة في المجتمعات الإسلامية، كإشكالية العلاقة بين أصالة وحداثة، وإسلام وديمقراطية أو ليبرالية، وشريعة ومجتمع مدني.. الخ..

لقد بذلت محاولات أولى لغرس بذور عملية المصالحة داخل هذه الثنائيات في النهضة الدستورية الأولى، على امتداد العالم الإسلامي. والآن وبعد طول انقطاع مع هذه المحاولات الأولى، تبدو محاولات المشروع الإصلاحي الإيراني حاملة لإمكانيتين، يهم التصوّر العربي المهموم بالهم الديمقراطي والتنموي والمدني، أن يتفاعل معهما: **امكانية التواصل وامكانية التجاوز**. ان **امكانية التواصل** تبرز في استعادة القراءة التصالحية للإسلام، أما **امكانية التجاوز** فتبرز في الممارسة التي تعطي للقراءة احتمال تحولها الى ثقافة جديدة أو نظام أخلاقيات للمجتمع، حيث يمكن أن تتعايش عدّة قراءات للإسلام بصورة سلمية وتسامحية. وهذه صورة لإحتمال يحتاج له المجتمع العربي بقدر احتياج المجتمع الإيراني. يقول الرئيس خاتمي «نعم إن الإسلام يقوم على التوحيد، لكن فهم هذا التوحيد جاء في تفاسير

وتعابير مختلفة (..) وان الحضارة الإسلامية القديمة برأيي ما هي إلاّ تعبير عن احتياجات عصرها. والذين يعجزون عن مواكبة عصرهم ويريدون تغطية فشلهم في إيجاد موقع لهم في العالم المعاصر، يحاولون القاء تصوير أسطوري عن الماضي ظناً منهم أن ذلك كفيل بجبران تخلفهم».

هذا رأي في «الأصالة» (وهو موضوع استهلك حبراً عربياً كثيراً)، صاحبه لا يرتضي أن يكون أسيراً للتاريخ الأسطوري المتصوّر. ومن موقع المعرفة والمسؤولية والاستراتيجية معاً، يعين الرئيس خاتمي وجهة العمل بوضوح، انها وجهة الحداثة بلا التباس: من أجل الإنطلاق الى المستقبل الأفضل ليس أمامنا الا العبور على جادة الحداثة. طبعاً هذا لا يعني قبولها مائة بالمائة، بل ينبغي معرفتها ونقدها ومطالعتها والإستفادة منها (...) علينا أن نطلع على عالم الحداثة، ولا يجوز لنا أن نختصر الطريق فنصف أمراً كهذا يشغل العالم والإنسان وأذهان البشرية وروحها بأنه أمرٌ سيء، ونريح أنفسنا بالإستئناس لهذا الحكم القيمي، اننا إذا ما اطلعنا على هذا العالم فسوف لن نختار طريق السب واللعن واطلاق الشعارات بدلاً من النقد العلمي المسؤول». (اقتبس النص عن: محمد صادق الحسيني، **إيران، سباق الإصلاح**، ص 37)، ثم إنّ الإسلامية لا تعني نفياً للمفاهيم الجديدة: «ان مقولات مثل المشروطة (الدستور) والجمهورية تعتبر من المفاهيم الجديدة والتي جاءت مع الحداثة، لكن مرادفتها لمقولات الحداثة لا تعني أبداً أنها ليست إسلامية».

بل حتى الليبرالية، حيث لا يزال اسلاميون عرباً أو إيرانيين يرونها مسبة أو شتيمة، يعيد الرئيس خاتمي لها الإعتبار: «إذا كانت الليبرالية ليست مذهبنا فان الحريات التي نتطلبها أمر مطلوب، كما أنه لا يجوز الوقوع في شرك الفاشستية هروباً من الليبرالية».

بل أن مبدأ الحريات السياسية والمدنية من شأنه أن يكشف ويسقط وسيلة من أخطر وسائل الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، ألا وهي وسيلة «الإستقواء بالدين» أو كما يقول الرئيس خاتمي «استخدام الدين كغطاء ضد الحريات».

وهنا تكشف شفافية الخطاب الإصلاحي وجرأة ممارسة ما يستدعيه من

معالجة، وظيفةً مستترة خطيرةً تتلخص باستخدام الدين في السياسة، وفقاً لنصيحة أردشير القديمة، والتي لا تزال تمارسها أنظمة وأحزاب وحكومات على امتداد العالم الإسلامي. ونصيحة أردشير الكسروية المعروفة بعهد اردشير تقول: «واعلموا أن الملك والدين اخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه. لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم. وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم الى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مستترات في من قد وتّرتم وجفوتم وأخفتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط الا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين أسّ والملك عماد. وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد».

ان الدراسات الإسلامية الجدية المعاصرة، أشارت في أكثر من موضع الى اختراق هذا النص أدبيات كتاب السلاطين (الأدبيات السلطانية) ونصوص بعض الفقهاء في التاريخ الإسلامي العربي والإيراني، لدرجة أضحت معانيه جزءاً من الممارسة السلطانية وجزءاً من ثقافة سلطان/ رعية في المجتمعات الإسلامية القديمة والمعاصرة. هذا في حين يأتي الخطاب الإصلاحي الإيراني على لسان الرئيس خاتمي نقضاً لمفهوم «الرياسات المستترات» وتأسيساً معاكساً لمفهوم أردشير للعمل السياسي، المفهوم الذي طبع بطابعه مجمل سياسات الدول السلطانية العربية والإيرانية والتركية في علاقتها بمجتمعاتها وعلاقة هذه الأخيرة به، والتي تلخصها معادلة «طاعة» أو «خروج». يقول الرئيس خاتمي ما نصه «أنا أعتقد شخصياً أن الفكر لا يستطيع أن يكبح وان عشنا في جو من الحريات سوف توازن الآراء بعضها بعضاً، وسوف ينتصر المنطق، من دون حرية قد يوجه الفكر الذي يتوهج في عقول المفكرين الى مجتمعات سرية، وقد يظهر يوماً من جديد متخذاً شكل رد الفعل المرير والعنيف».

وفي كلمته الأخيرة التي ألقيت في جلسة الثقة بحكومته الجديدة، يعلّق الرئيس خاتمي بصراحة وفي معرض دفاعه عن حرية التعبير والرأي «أنا ضد أي استغلال للدين لأغراض سياسية ولا أعتبر ذلك قيمة ينبغي الدفاع عنها». (الصحف اللبنانية، 22 آب 2001).

ومع انطلاقة تأسيس جرائد غير رسمية في إيران، تصاعدت وتائر تصريحات الرئيس خاتمي بالتأكيد على أهمية الإستماع الى وجهات نظر قوى المجتمع المدني. ومن تصريحاته:

«على الدولة أن تعرف بأن هناك الملايين من الرجال والنساء والشباب لهم وجهات نظر مستقلة عن الحكومة في قضايا التربية والتنمية» وانه «لا يجوز لنا أن نعتبر الملايين من التلاميذ والطلاب أشياء نفرض عليها ما تتفتق عنه أذهاننا الحكومية، فشباب اليوم يختلف عن شباب الأمس».

ومن تصريحاته أيضاً: «ينبغي منح الفرصة للرأي العام لأن يطرح أسئلته ويسائل الحكومة في كل شيء، حتى يشعر بالأمن والإطمئنان، ويشعر بشخصيته أيضاً. ولنعلم بأن بداية كل تفكر هي طرح السؤال، وان طرح السؤال والمساءلة أمر مقدس لا يجوز الإستهتار به». (محمد صادق الحسيني، **سباق الإصلاح**، ص44).

النقطة المركزية في هذه التصريحات هي في القول بحرية الفكر والمساءلة والإعتقاد أن الصحيح أو «المنطق» ينشأ نتيجة لجدل الأفكار والموازنة بينها. الأفكار التي تنطلق من الجميع دون استثناء ودون تمييز بين «عامي» و«نخبوي» أو بين رجال ونساء أو شباب وكهول وشيوخ. بل ان الشبّان هم المعوّل عليهم في الإنتاج والإبداع والعلم والمعرفة، ولذلك ينبغي الإستماع لهم وفسح الفرصة لمشاركتهم. مثل هذا التوجه هو نوع من السباحة ضد التيار العام والجارف الذي كرّسته تقاليد الدولة السلطانية وأعرافها وأدبياتها في مجتمعاتها حيث اعتبرت مجتمعات «رعية» لا حول لها ولا قوة، ولا تنتج إلاّ «رياسات مستترات» باسم الدين، فحق قمعها أيضاً باسم الدين وفقاً لعهد أردشير، العهد الذي أخذت به

الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي والذي لا زال يهيمن حتى اليوم في تأثيره على بعض العقول الحاكمة.

إنّ ما يطرحه المشروع الإصلاحي الإيراني على لسان الرئيس خاتمي، ومن خلال دلالات بعض الإستشهادات التي عرضناها، يمثل انقلاباً على ذاك التقليد وذاك التفكير. ومن هنا وقعه الإيجابي في أوساط الديمقراطيين العرب وضرورة تعميمه في أوساط الإسلاميين العرب أيضاً.

الخاتمة

حصرت هذه الورقة نطاق همها في قراءة أفكار المشروع الإصلاحي الإيراني ولا سيما من زاوية ما تعنيه وتستدعيه بالنسبة لباحث عربي معني بشأن التحول الديمقراطي في مجتمعاته العربية، سواء من زاوية قطرية أو من زاوية قومية (وحدوية أو تضامنية للأمة العربية). وذلك بهدف استكمال ما طرحته ورقتي في العام 1995، من تساؤلات حول الإدراك المتبادل وذلك من خلال التعاطي مع مستجدات المرحلة اللاحقة بعد العام 95 وخاصة بعد العام 1997 وتحديداً في شأن الثقافة السياسية التي يستدعيها خطاب المشروع الإصلاحي الإيراني، انه استدعاء لصورٍ غنية في ذهن المثقف العربي الديمقراطي والذي طالما همه أمر المصالحة داخل ما يفتعل من ثنائيات صراعية في الفكر العربي.

لم يستخدم الباحث منهج البحث الميداني الذي تستلزمه دراسة علم الإجتماع السياسي، نظراً لضيق الوقت وتعذر الوصول الى المصادر الميدانية للبحث (أدبيات وبرامج الأحزاب والجمعيات العربية وصورة إيران فيها)، فعوّض الباحث عن هذا النقص، باستقراءٍ للمفاهيم عبر بعض الكتابات العربية والإيرانية، وفي مقدمتها: كتاب محمد صادق الحسيني، **إيران، سباق الإصلاح**، وجملة المتابعات الإعلامية لمجريات ايران والكتابات والتعليقات حولها في الصحف العربية، ولا سيما اللبنانية التي هي أكثر اهتماماً بمتابعة الحدث الإيراني سياسياً وثقافياً واجتماعياً.

أما حول الرأي والموقف لما يجري في إيران وصورة ما يجري في مرآة المثقف العربي، فان شفافية البحث توجب الإعتراف بأن البحث هو قراءة أيضاً من النوع الذي يستخدم قناعات باحث، اشتغل على تاريخ الأفكار في المجتمعات العربية (الحديثة) وعلى تحولات الإجتماع السياسي (الإصلاحي والعربي من ضمنه) وعلى مسار انتقال هذا الإجتماع من مرحلة الدولة السلطانية الى الدولة الوطنية، فهمّه وأقلقه المأزق الذي آل اليه هذا الإنتقال.

وهو إذ يرى عبر هذه القناعات تقاطعاً بل توافقاً بين المشروع الإصلاحي الإيراني وبين تطلعات المشروع النهضوي العربي، ذي المحور الديمقراطي، يقرأ المشروع الإصلاحي الإيراني وخطابه وممارسات أصحابه سواء كانوا في نصاب السلطة او نصاب المجتمع، وسواء كانوا في مجال السياسة أو مجال الثقافة، بذهنية الفائدة والنفع العام وبالأسلوب الذي ينشد المعرفة من أجل مراكمتها في الوعي التاريخي وفي الوعي الإستراتيجي. ان معطيات التاريخ المقارن، ومعطيات علم الإجتماع السياسي المقارن وما أجده من جوامع مشتركة كثيرة في حقل الثقافة السياسية الإيرانية والعربية تشير الى ضرورة المزيد من الإطلاع والتفاعل بين الأدبيات الإيرانية والأدبيات العربية المنتجتين في حقل مشروع الإصلاح الإيراني من جهة وحقل المشروع النهضوي العربي من جهة ثانية.

III

من الأدبيات الإيرانية الإصلاحية «القبض والبسط في الشريعة» لعبد الكريم سروش نحو «لاهوت إسلامي عالمي جديد»

عبد الكريم سروش مفكر إيراني تكونت ثقافته ومنهجيته في البحث من أبعاد علمية متعددة، فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء، ومتابع لأحدث الدراسات الغربية في علم التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة (الأبستمولوجيا)، وهو إلى ذلك ناشط ثقافي سياسي، ومتبحر في علم الكلام والتفسير وأصول الفقه ومتذوق لأدبيات العرفان التي هي سمة من سمات الشفافية والتسامي لدى المثقف الإيراني.

على أن هذه العناصر التكوينية لثقافة سروش، والتي تبدو جلية في كتاباته عبر الإستشهاد والتوثيق والإشارة، لا تصطف اصطفافاً كمياً بل تتداخل وتتفاعل في نوع من الوحدة المعرفية التي تتحول بفعل تداخلها العميق إلى منهج معرفي متكامل.

منطلق هذا المنهج، ما تراكم من أفكار نقدية في علم المعرفة ومن إدراك للقفزات المعرفية (العلمية) في العلوم، ولا سيما في علوم الإنسان والمجتمع، وفي طليعتها التاريخ والانتروبولوجيا. ومرجعية سروش الأساسية في تعريفه لنظريته

* عبد الكريم سروش، **القبض والبسط في الشريعة**، نقلته إلى العربية دلال عباس، بيروت، دار الجديد، 2002.

في **القبض والبسط** تعود إلى هذا التراكم المعرفي الذي بدأ مع باشلار في **تكوين العقل العلمي**، إلى كون إلى بوبر الى فيتكنشتاين.

يعرّف سروش نظريته في عدة مواقع في الكتاب، ومن أوجه هذا التعريف أن فهمنا لكل شيء متحرك ومتحول (ص 185). وأن «كل نظرية ابستمولوجية واقعية تقول بالتمييز بين الشيء والعلم به» ووفقاً لهذا التمييز يميز سروش بين الشريعة بذاتها وفهمها البشري، وبالتالي بين الدين بذاته والمعرفة به أي المعرفة الدينية. يقول: «الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ (...) أما فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في اي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً، ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين أو الفهم الخاطيء لذوي العقول القاصرة، وليس خالداًولا أبدياً -...) (ص 31) يتركز هذا التعريف في معناه في عدة مواقع من الكتاب. (لأن الكتاب هو مجموعة محاضرات تتكررفيها الأفكار وتنضاف اليها تباعاً أفكار جديدة).

أن تكون المعرفة الدينية معرفة بشرية، يعني أنها كغيرها من معارف علوم الإنسان والمجتمع. في الفصل الثاني (ص 36) يشبّه سروش المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية. يقول: «أن علم التاريخ يتطوّر وتعاد صياغته دائماً»، ليس لأن الإكتشافات التاريخية تزيد كمياً، ولكن لأن فهم المؤرخ للحوادث يتطور كيفياً ولأن الإكتشافات العلمية الجديدة تفتح منافذ جديدة للتحقيقات والأبحاث التاريخية، والمؤرخ المجهز بالوسائل العينية والنظريات الجديدة يتوصّل إلى الفتوحات التاريخية الجديدة..» ثم يعود إلى هذه النقطة (اغتناء العلوم من بعضها البعض ص 325).

هذا هو حال المتصدي للمعرفة الدينية سواء كان فقيهاً أو مفسراً أو عالم كلام أو باحثاً من أي اختصاص، عليه أن يستعين بالتاريخ وبمنهجه وبالفلسفة وعلم الإجتماع وعلم الأناسة، كل هذا حاضر في فهم الدين» (ص 43).

ماذا يحصل إذا اصطدمت المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية العلمية؟ وحدث التناقض؟ يشير سروش هنا إلى موقف غاليلة في حل التناقض بفهم جديد للدين ولدوره. كانت نظرية السماوات السبع بالنسبة للقدماء منسجمة وعلوم زمانهم، فلما ثبت بطلان هذه النظرية علمياً خلق هذا لغاليلة ألماً من جراء التناقض «فهو كان يحترم العلم وفي الوقت نفسه كان متديناً» فرأى أن الدين يعلم الناس كيف يصعدون إلى السماء أي إلى الجنة، ولا يعلمهم كيف تتكون السماء وكيف تتحرك» (ص 48).

إذن العلوم العصرية هي التي تطرح الأسئلة على الدين وعلى الشريعة وتستثير الأجوبه عليها. وأن أسئلة كل عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علمياً، وبما أن العلوم تتجدّد، فان الأسئلة وثانياً الأجوبة تتجدّد أ ومن هذا المنطلق تبقى المعرفة الدينية في تجدد مستمر...» (ص 68).

إن المعرفة العلمية في تطورها وتحولها أي «قبضها وبسطها» تتجاوز القديم وتطرد ما هو باطل فيه. يبدو لي أن سروش يستخدم هنا نظرية القطيعة المعرفية، والعائق المعرفي، ولكن بمفرداته الخاصة، يقول:«أن المعارف اللاحقة تقوم بالنسبة إلى المعارف السابقة بعملين:

الأول: طرد المعارف المعارضة وحذفها، والثاني التركيب مع المعارف الصديقة «أي أن رشد المعرفة الإنسانية يشبه جزئياً molécule كيميائياً يكبر باستمرار بحذف عنصراً قديماً ويفسح في داخله مكاناً لعناصر جديدة، بعبارة أخرى هذا النمو ليس نمواً «كمياً» وانما هو تحول جوهري...» (ص 82).

التحدي الذي يواجه سروش هو في مدى مقدرته على تطبيق هذا المنهج المعرفي على النصوص الدينية وبخاصة القرآن والسنة. ذلك أن كثراً من الإصلاحيين المسلمين، منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى اليوم، حاولوا تقديم قراءة تأويلية للنصوص منسجمة إلى حد ما مع حاجات العصر، ولكن المحاولات ذهبت في جلها مذهب التبرير الايديولوجي الظرفي المتزامن مع واقعة أو حدث

أو دعوة سياسية أو اجتماعية او حاجة اقتصادية، وكانت المحاولات في معظمها تتناول حقل الفقه وأحكامه في نطاق من الإجتهاد الكلاسيكي، كتوسيع نسبي لحقوق المرأة، أو الإجتهاد بمسألة الفائدة أو تفسير بعض الآيات تفسيراً تأويلياً.

أما سروش فانه يحاول إحداث تغيير في المنهج داخل أصول الدين اي من خلال علم الكلام. وعدته في هذا الإقتحام الفلسفة والإبستمولوجية والألسنية والعلوم الطبيعية، لأن هناك تلاؤماً لدى الإنسان المعاصر بين معرفة الإنسان ومعرفته بالطبيعة والانتروبولوجيا. وهذا التلاؤم يجب أن يشمل فهم الإنسان للدين.

وأكثر الناس استهدفا من هذا الإقتحام هم رجال الدين الذين يحمّلهم مسؤوليةً بُعد المثقفين التنويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر. يقول: «كي لا نكون بعيدين عن الإنصاف نقول أن ما أظهره بعض المفكرين التنويريين في تاريخنا المعاصر من بعدٍ عن الدين لم يكن سببه الحقد على الدين، وإنما كان سببه أن الدين الذي عرض عليهم لم يكن مليح الصورة..». (ص 108).

لذا يستنتج «أن المعرفة الجدية للإنسان والمجتمع والطبيعة فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم» (ص 112).

ويستعد سروش «لمشاجرةٍ» مع كثيرين من هؤلاء، غير أنه يرى «أن المعرفة الدينية مباراة عقلية محتدمة لا تتضرر من هذه المشاجرات بل تغتني بها» (ص 123).

لا ندري إن كانت أفكار سروش ستقتصر على إثارة مشاجرة فكرية فحسب، ذلك أن الأسئلة التي يطرحها من خلال تطبيق منهج الأنتروبولوجيا اللغوية الثقافية على النص القرآني، كفيلة وحدها بإثارة مخاوف وهواجس جيش كبير من رجال الدين، وهذه سمة كبرى من سمات شخصيته العلمية الجريئة والنقدية إلى أبعد الحدود.

اللافت في هذا النقد الجريء دفعه بتفسير الآية القرآنية «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» إلى حقل المنهج الانتروبولوجي الثقافي حيث يطالب سروش آية

الله الطالقاني* بعدم الإكتفاء بالتأويل الإنتقائي للآيات، بل بما يقتضيه التفسير الانتروبولوجي الثقافي لمعنى أن تكون الرسالة بلغة القوم وثقافته. (ص 135 – 136) فماذا يترتب على هذا معرفياً؟

في بحث مستقل لاحق يوسع سروش هذه الفكرة الجريئة ويشرحها تحت عنوان «الذاتي والعرضي في الأديان»، (ترجم إلى العربية في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 22، شتاء 2004). لتقديم وجهة نظره في معنى الذاتي (الجوهري) والعرضي وتقريبها إلى الفهم، يتوقف سروش عند ثلاثة أمثلة بلغات ثلاث تفيد المعنى الواحد أي الروح أو الذات أو الجوهر. لنقرأ معه هذه الصيغ الثلاث المستخدمة في لغات ثلاث:

- كحامل التوابل إلى كرمان (مثل فارسي)
- كأخذ الفحم الحجري الى نيوكاسيل(مثل إنكليزي)
- كناقل التمر إلى البصرة (مثل عربي عراقي)

«المدلول الجوهري أو قل الروح المجرّدة (الذات) لهذه الأمثال الثلاثة واحدة، بيد أنها روحٌ ارتدت ثلاثة أزياء مختلفة تتضمن ألوان القوم الذين خاطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم».

ويعلق على المقارنة بين الأمثلة الثلاثة من زاوية الأخذ بعين الإعتبار اختلاف الجغرافية الطبيعية والعادات والثقافة واللغة، بملاحظات منهجية ثلاث:

- قوام هذه الأمثال وهوياتها بمحتواها الداخلي الثابت.
- المظاهر العرضية تظهر بوجوه وأشكال جد متنوعة.
- مناط العرضي هو إمكانية ظهوره بشكل آخر.

ويحاول سروش أن يطبق هذا المنهج على النص القرآني، معتبراً اللغة العربية والثقافة العربية السائدة حين نزول الوحي هي المظاهر العرضية أو الأشكال

* هو من المراجع الدينية الكبرى في إيران، توفي بعد الثورة الإسلامية، ومن المعروف عنه أنه كان من الإصلاحيين الذين لم يوافقوا على نظرية ولاية الفقيه المطلقة. وكان من مؤيدي ثورة مصدّق في الخمسينات، وأعاد نشر كتاب النائيني مع مقدمة **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

الظاهرة التي يؤدي عبرها المعنى الجوهري. هذه اللغة والثقافة العربيتان تتجلى في استخدام مألوفات العرب وعاداتهم. فعلى سبيل المثال يذكر القرآن نساء الجنة بأنهن حور، أي سوداوات العيون ولسن زرقاوات العيون، وأنهن يسكن في الخيام «حور مقصورات في الخيام» يوصي الناس إلى النظر إلى الإبل وخلقتها (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت). يستخدم القرآن التقويم القمري، ويتحدث عن قبيلة قريش ورحلاتها الصيفية والشتوية، ويحكي عن أبي لهب، ويذكر الدواب التي يعرفها العرب كالخيل والإبل والحمير...

كلها دلائل على ان اللون العربي والرائحة العربية والخلق والتقاليد والعادات والبيئة والمعيشة العربية أحاطت النواة المركزية للفكر الإسلامي. ثم يخلص إلى القول وبعد أن يسهب في ذكر المفردات المعروفة والمتداولة في البيئة الثقافية العربية في الجزيرة: «نحن هنا حيال مجموعة من العرضيات وبالرغم من طابعها العرضي والخارجي، إلا أنها أسهمت إسهاماً كبيراً في تشكل المحتوى الداخلي(...)».

ما معنى هذا الكلام؟ يجيب: «معنى هذا الكلام أن لبوس الثقافة القومية من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومألوفات ومسلمات فكرية وخزين لغوي ومفاهيمي يضيف على جسد العقيدة والفكر ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة..».

يطرح سروش سؤالاً افتراضياً قد يساعد على فهم أبعاد إشكالية اللغة والثقافة التي شكلت لبوس الإسلام: هل بقيت عرضيات الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟

يجيب أيضاً لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة المركزية تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي ولوفّرت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل المثال أدوات لغوية ومناهجية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغير معالم خطابه، كما أن الإسلام الإيراني والهندي والعربي والأندونيسي

اليوم، وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإسلام تختلف عن بعضها بشهادة أدبياتها ونتاجاتها (إلى جانب المشتركات فيما بينها). ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية» (ص 191).

يصل سروش في مسار هذا التفكير الابستمولوجي إلى مأزق منهجي خطير ومهم، ويترتب من أجل تجاوزه التفكير باستراتيجيات علمية كبرى لا تقف عند حدود الإجتهاد الفقهي والتأويل الايديولوجي لبعض الآيات كما فعل جلّ الإصلاحيين الإسلاميين فرساً وعرباً وهنوداً، بل التفكير بلاهوت إسلامي عالمي جديد، متجاوز للثقافات واللغات القومية التي صبغت الإسلام طيلة قرون بعرضيات، ليست من ذاتيات الإسلام» كما يقول سروش، لاهوت يبقى على الجوهري والذاتي في الإسلام، ولا يلغي العرضي بما هو معطيات تاريخية ولكن يفسره بمناهج علوم الإنسان والمجتمع ويتجاوزه إلى ما هو عالمي وإنساني ومستقبلي.

يحل سروش هذا المأزق - وكما يبدو لي من قراءته - بالتوجهات التالية: اللجوء إلى الخطاب العرفاني، ولذا يكثر من الإستشهاد بشعر جلال الدين الرومي والحافظ الشيرازي، كلما أراد أن يعبّر عن حالة معرفية معقدة أو حال إيماني وتوق إلى الخلاص من القلق والتوتر.

- اللجوء إلى الفلسفة وإلى ابستمولوجيا العلوم وفلسفاتها وتاريخ تطورها ليقيم نوعاً من المنظومة الفلسفية يتعايش فيها بوئام: الميتافيزيقي مع نظرية الكون في الفيزياء الجديدة، مع الإيمان الديني.

قد ينطبق على هذه التوجهات ما يقوله باشلار في **تكوين العقل العلمي**، والتحليل النفساني للمعرفة، واعتماداً على برغسون «أن العلم المعاصر هو أكثر فأكثر تأمل في التأمل (...) وأن الكائن الحي يكتمل بقدر ما يستطيع الوصل بين حياته المتكونة من لحظة ومن مكان، وبين أزمنة وأماكن أكبر، ان الإنسان إنسان لأن سلوكه الموضوعي ليس مباشراً ولا محلياً، والتبصر هو شكل أول

من أشكال التوقع العلمي».

هذه المنظومة الفكرية تقوم إذن على أبعاد ثلاث في المعرفة اجتمعت في شخص «متبصر» استطاع أن يوصل بين حياته (اللحظة والمكان) «وبين أزمنة وأماكن أكبر».

اللحظة والمكان يتلخصان في تأمل باحث علمي scientist وإسلامي في لحظة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران والتأمل يجري هنا في دروس التجربة ودلالاتها، ولكن فيما يتجاوز الراهن الايديولوجي والسياسي الذي استولت عليه طبقة من رجال الدين تحاول بأبيده في مؤسسة حاكمة باسم الدين والشريعة، وفي صيغة «ولاية الفقيه» ومؤسساتها السلطوية.

«أما الأزمنة والأماكن الأكبر» فيجري التواصل معها عبر التأمل بالكون والفلسفة والمعرفة الحدسية (العرفان) وابستمولوجيا العلوم المعاصرة، الطبيعية منها والإنسانية.

في هذا التأمل المتعدد الأبعاد، تغيب اللحظة السياسية في ظاهر الخطاب، لكنها تبقى حاضره بإلحاح وعمق في باطنه وجوهره. فهو إذ يسكت عن السياسي الراهن، يطرح إشكالية المعرفة، كل معرفة بأبعاد ابستمولوجية أشمل. فإذا كانت المعرفة الدينية هي معرفة بشرية نسبية، فكيف هي حال المعرفة في مجال التاريخ والسياسة. إن التغير هو القانون الحاكم في كل معرفة.

والنتيجة العلمية التي يوصل مثل هذا التحليل هي أن ترفع السلطة يدها عن كل معرفة، والمقصود بالسلطة اي سلطة وخاصة إذا كانت دينية. والمقصود بالمعرفة كل معرفة سواء تعلقت بالدين أو بالطبيعة أو بالإنسان والمجتمع والسياسة.

على أن هذه النتيجة المتضمنة والتي سبق أن عبّر عنها سروش صراحة في كتابات سابقة، هي ظاهرة فكرية وثقافية يجري جدل غني حولها في المجتمع الإيراني اليوم.

التساؤلات التي تثيرها هذه المنظومة الفكرية من زاوية الجدل السياسي والإجتماعي والثقافي كثيرة:

- ما تأثير أفكار سروش في الحياة الثقافية والسياسية في المجتمع الإيراني اليوم؟ ما هو مكانها في تيار الإصلاحية الإيرانية؟ والإصلاحية الشيعية عموماً؟
- ما مستقبل مثل هذه الأفكار في مجتمع إسلامي متدين كالمجتمع الإيراني؟
- ماذا يعني نقلها إلى العربية؟ وماذا كان وقع هذا التعريب في الثقافة العربية عموماً، وفي ثقافة النخب بصورة خاصة؟ ولدى الإسلاميين العرب أيضاً؟
- هل صحيح ما يقوله أحد كتابنا العرب في مجال المقارنة بين المشهدين الثقافيين العربي والإيراني؟ يقول: «أن المجتمع الإيراني يناضل للخروج من قوقعة الشمولية بينما أغلب المجتمعات العربية تبدو وكأنها تناضل من أجل دخول هذه القوقعة ذاتها» (وأن النظام السياسي الشمولي في إيران يسمح بقدر مدهش من حرية التعبير، بما في ذلك التعبير الذي يُخضع شرعيته ذاتها للمساءلة. أما عندنا، فلا يكاد يكون هنا نظام واحد يسمح بذلك المستوى من الحرية والتعددية الفعلية الذي تتمتع به إيران «الشمولية» (محمد السيد سعيد، في **رؤى مغايرة، ملف إيران ما بعد الإسلامية**، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1999.
- ما أسباب هذا الجفاف الذي يلاحظ في الحياة الثقافية والسياسية العربية؟ صحيح أن هناك بعض الإنتاج الراقي والجيد في مجال الفكر العربي، لكنه إنتاج معزول في دوائر ضيقة، ولا يصل إلى أوساط النخبة الثقافية العربية ليشكل حالة فكرية أو تيارات أفكار. في حين أن بعض الإنتاج العربي الجيد والمعزول عربياً، يشهد ترجمةً له إلى الفارسية ورواجاً ومتابعة من قبل مجموعات من المثقفين الإيرانيين؟ فهل انحصر صخب الثقافة العربية في هذه المرحلة في التعبير الشعبوي الذي يصدر عن ثقافة الحشود وردود فعلها الصاخب على الأحداث، وانفعالاتها التي لا تعبر عن أي وعي للتاريخ ولتحولاته ومتغيراته ومساراته المستقبلية حتى أنها تسقط في أفخاخ ثقافة

الإستبداد والمستبدين، وكما نشهد ذلك في ما نسمعه على بعض الفضائيات العربية عندما تتلقى هذه الأخيرة ما تسميه «نبض الشارع العربي». وهو نبض، لا ارى فيه حياة ولا أملاً، بل ربما صرخة النزع الأخير في معظم الأحيان، أو حشرجة ما قبل الموت.

انجز طبع هذا الكتاب
على مطابع هايدلبرغ، بيروت-لبنان

الإستقواء السياسي بالدعوة الدينية ظاهرة بارزة شهدها المجتمع في كل تواريخ العالم وحضاراته...

أما وقد استطاع فكر الإصلاح الحديث، وفي العديد من الحضارات والأديان، أن يتوصّل إلى حلٍ يقوم بشكل أساسي على التمييز أو الفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة، فإن التراث العربي والإسلامي عموما لا زال يعيد في الذاكرة والممارسة هذا الإشكال الخطير في شعاب حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسيّة.

وعليه، فإن فقه الإصلاح الشيعي الذي واكب النهضة العربية والإسلامية وشارك فيها قدّم مساهمة جدية على طريق بناء الدولة/المواطن والدعوة إلى ثقافة المواطنة والاجتماع المدني، مواجهاً في مرحلته الحاضرة فقه ولاية الفقيه المطلقة القائمة على الطاعة الدينيّة والتكليف الشرعي في مجال السياسة.

تشكل مباحث هذا الكتاب محاولة لمتابعة هذا الإشكال في أبرز تداعياته اللبنانية والعربية والإيرانية الفاعلة.

وجيه كوثراني أستاذ متقاعد في الجامعة اللبنانية. جدد في أكثر من مسألة النظرة إلى التاريخ اللبناني والعربي.

صدرت له مؤلفات عديدة منها: **الإتجاهات الإجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي** (1976)؛ **بلاد الشام: الإقتصاد والسكان والسياسة الفرنسية في مطلع العشرين** (1980)؛ **الفقيه والسلطان** (1989)؛ **هويات فائضة... مواطنة منقوصة** (2004).


ISBN 9953-74-135-2
9 789953 741352